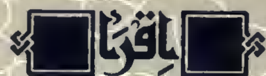
عزیز احمد

تاریخ تفکر اسلامی در هند



مترجمان:
نقی لطفی-محمد جعفر یاحقی

تهران- ۱۳۶۷



معارف اسلامی

۴





شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
باهمکاری
انتشارات کیهان

۸۵۰ ریال

۵۶

تاریخ تفکر اسلامی در هند

عزیز احمد

تاریخ تفکر اسلامی در هند

تاریخ
تفکر اسلامی در هند

مولف: عزیز احمد

مترجمان:
نقی لطفی-محمد جعفر یاحقی



تهران- ۱۳۶۷



انتشارات کیهان

باهمکاری



تاریخ تفکر اسلامی در هند

مؤلف: عزیز احمد

مترجمان:

نقی لطفی محمد جعفر یاحقی-

چاپ اول- زمستان ۱۳۶۶- پنج هزار نسخه

چاپ وصحافی: مؤسسه کیهان

خیابان فردوسی- کوچه شاهچراغی- انتشارات کیهان


بسم الله الرحمن الرحیم

معارف اسلامی-٤

فهرست مطالب

به نام خدا

سخن مترجمان

شبه قارهٔ هند با همهٔ سوابق زبانی وفرهنگی چندین هزارساله، از جهات متعدد با ایران کهن پیوند دیرینه‌ای داشته واین پیوند باورود اسلام به‌این سرزمین در سده‌های گذشته دوچندان شده و بدانجا رسیده است که در دوره‌هایی فارسی به‌صورت زبان مشترك فرهنگی ایران وهند و اسلامی درآمده است.

نکته‌ای که در مورد مسائل فرهنگی اسلام دراین قلمرو وسیع نباید از نظرها دور بماند ، این است که اصول فکری و ارزشهای خلاق اسلام، پس از ورود به‌این شبه‌قاره، مقتضیات فرهنگی واقلیمی منطقه را درخود انعکاس داده؛ وبه‌عبارت دیگر با مواریث فکری‌ـفلسفی‌هند ترکیب گردیده وآن را به‌خلاقیت ونمو تازه‌ای رهنمون شده‌است.

امروز کتابها وآثاری که بتواند کلیت فکر وفرهنگ اسلامی را در شبه قارهٔ هند معرفی کند، دست کم به‌زبان فارسی بسیار نیست؛ هرکتابی‌هم که به‌زبانهای دیگر دراین زمینه تألیف شده باشد درصورتی می‌تواند ترجمهٔ آن برای‌خوانندگان فارسی‌زبان مفید واقع‌شود که از دو خصیصهٔ جامعیت وتحقیقی بودن برخوردار باشد.

کتابی که ترجمهٔ پارسی آن با عنوان، «تاریخ تفکر اسلامی» در هند ازنظر خوانندگان ارجمند می گذرد یکی ازهمان آثاری است که به‌شیوهٔ علمی وباتکیه برمنابع ومآخذ بسیار ازجهات گوناگون مسیر فکر وفرهنگ اسلامی را درهند مورد مطالعه قرارداده و درعین گستردگی به‌اختصار تمام به‌بررسی ابعاد مختلف آن پرداخته است. عزیز احمد، استادفقید «دانشگاه

تورنتوی کانادا» که خود ازمسلمانان شبه قاره است، اصل کتاب را به‌زبان انگلیسی فراهم آورده و درسلسلهٔ نشریات «دراسات اسلامی[1]» زیر نظر مونتگمری وات[2] به‌چاپ رسانیده است.

مترجمان حاضر پس از ترجمهٔ کتاب دیگر همین نویسنده، یعنی تاریخ سیسیل در دورهٔ اسلامی، که مرکز انتشارات علمی و فرهنگی به‌سال ۱۳۶۲ منتشر کرد، بر آن شدند تا ترجمهٔ این کتاب را به‌جامعهٔ فرهنگ وادب ایران عرضه کنند و با این کار در راه معرفی منطقهٔ وسیعی ازقلمرو فرهنگی اسلام قدمی بردارند. خواننده درکتاب حاضر ازتأثیر تاریخی و فرهنگی اسلام برمسائل شبه‌قاره هند (پیش ازتجزیهٔ آن به‌هند وپاکستان و بعداً بنگلادش) آگاه می‌شود؛ به‌این ترتیب که نخست مؤلف، فرهنگ اسلامی هندرا بخش مکمل دنیای اسلام قلمداد کرده؛ مذاهب مختلف تسنن، فرق گوناگون شیعه، جنبشهای مهدوی گری، تصوف و حتی باورهای خرافی را مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ آنگاه از تأثیر متقابل اسلام و هندوئیسم سخن به‌میان می‌آورد. دراین بررسی صرفاً به‌مسائل دینی و کلامی اکتفانمی‌شود، بلکه زمینه‌هایی از قبیل: جریانهای ادبی‌فارسی واردو؛ هنرهای زیبای شبه‌قاره در سده‌های میانه ومخصوصاً تأثیر سبك شناسانهٔ زبانهای محلی برادبیات؛ وضع معماری، نقاشی و موسیقی هند در دورهٔ اسلامی مورد کاوش قرار می گیرد.

نکتهٔ شایان توجه درمورد این کتاب این است که نویسندهٔ آن علاوه براین که خود مسلمان واهل همین فرهنگ است، وبه‌طورطبیعی به‌منابع عمده واساسی موضوع تحقیق خود به‌زبانهای اصلی دست‌داشته، روش علمی پژوهش‌غربی را به‌کار گرفته وبا انصافی پژوهشگرانه به‌ابراز نظر پرداخته است. وی با نشرمقالات‌متعدد وبرخی کتابها دربارهٔ مسائل فرهنگی واسلامی منطقه، به‌عنوان صاحب‌نظر درمسائل‌شبه‌قاره شهرت‌یافته وهمین امرمی‌تواند اطمینان‌خواننده را تاحدودی به‌نتایج تحقیق اوبیشتر کند.

این سخن هیچگاه بدین‌معنی نیست که مترجمان نویسندهٔ کتاب را از هرگونه سهووخطا بری می‌دانند (کما این که درجای‌خود برخی‌ازسهوهای اورا یادآوری کرده‌اند) ویا همه‌جا با اظهارنظرهای اوبه‌طورکامل‌موافقت دارند؛ بلکه همواره براین عقیده‌اند که محقق نیزمثل هرانسان دیگری محل

1. Islamic Survey 2. M. Watt

سهو ونسیان است وخوبترین محققان کسانی هستند که توانسته‌اند خطاهای خودرا به حداقل برسانند. از این‌رو برای استفادهٔ برخی ازخوانندگانی که با این گونه مسائل آشنایی کمتری دارند، علاوه‌بر یادداشتهای مؤلف که کلاً درپایان کتاب آمده، هرجاکه ضروری دیده‌اند، به‌اختصار تمام، حواشی روشنگری به‌برخی ازصفحات افزوده‌اند.

به‌هرحال اگر مترجمان توانسته‌باشند حاصل پژوهش گستردهٔ مؤلف را، چنان که هست، به‌خوانندگان فارسی‌زبان انتقال‌دهند، وظیفهٔ خویش‌را انجام داده‌اند. واگر اتفاق راکار آنان به‌دیدهٔ قبول نگریسته شود پاداش کوشش خویش را نیزیافته‌اند.

درپایان کوشش جناب دکتر مشایخ‌فریدنی که ویرایش این کتاب را برعهده داشته ودرپیرایش ترجمهٔ ما بذل جهد فرموده‌اند، درخوریادآوری و سپاس است. برای همهٔ خدمتگزاران دانش وفرهنگ ازپیشگاه داور دانا توفیق آرزو داریم.

وما التوفیق الا بالله

مترجمان

فصل اول

تسنن رسمی

۱. مذهب حنفی

اکثریت عظیمی ازمسلمانان شبه قارهٔ هند وپاکستان را سنیان حنفی‌مذهب تشکیل می‌دهند[۱]. نخستین مسلمانان فاتح شمال غربی هند، غزنویان شافعی مذهب بودند[۲]؛ اما از روزگار سلطان مسعود (۳۲ - ۴۲۱/۴۰ - ۱۰۳۰) مکتب حنفی می‌رفت که درغزنه جایگزین شافعی بشود . با تشویق و حمایت مسعود،ابومحمد نصاحی کتابی در تأییدمکتب فقهی حنفی نگاشت [۱]. امامکتب شافعی در روزگار غوریان نیرومند باقی ماند. و این حقیقت که نور ترك ، داعی اسماعیلی، در روزگار فرمانروایی رضیه سلطان (۳۸-۶۳۴/ ۴۰-۱۲۳۶)عقایدحنفی و شافعی‌هردو رامورد حمله‌قرارداد،نشان می‌دهدکه نخبگان سیاسی‌ومذهبی کشور درزمان سلاطین مملوك دهلی (۸۹-۶۰۳/ ۹۰-۱۲۰۶) از فرهنگ‌هردو مکتب جانبداری می کردند؛ هرچند

---

۱. اسلام ابتدا به‌سال ۴۴ق به‌وسیلهٔ مهلب بن ابی‌صفره ازراه‌کابل‌وخیبر وبعد به سال ۹۴ق به‌وسیله محمد بن‌قاسم ازراه بلوچستان به‌سندوپنجاب‌رسید .

۲. محمود غزنوی خود متمایل به مذهب حنفی بود . کتاب التفرید به اشارت او تألیف گردید.

که تردید نیست در این عصربه طور قطع و مسلم مذهب حنفی دراوج اعتلاء بوده است[۳]. [۲]

بنابه‌گواهی‌عارف نامدار نظام‌الدین اولیاء، دراوایل دورهٔ تغلق‌ها فقه حنفی حتی براحکام مبتنی برحدیث‌مقدم بود.[۳] مجموعهٔ قوانین‌اداری غیاث‌الدین تغلق مبتنی براساس قرآن‌ورسوم سلاطین پیشین دهلی‌بوده و قویاً صبغهٔ حنفی داشته است.[۴]

اطلاعات کاملی در بارهٔ هدایه ــ رساله‌ای در فقه حنفی ــ اثر برهان الدین مرغینانی[۴]،به فرزند وجانشین او محمدبن تغلق نسبت داده شده‌است. قوانین عصر حکومت اوهم‌کلاً مبتنی‌برفقه حنفی بود [۵] وقاضی القضاة زمان‌او ،کمال الدین هانسوی[۵]،حنفیی ثابت‌قدم به‌شمار می‌رفت.[۶]

دواثر فقهی کهن وبزرگ حنفی یعنی فقه فیروز شاهی،کتابچه‌ای برای ادارهٔ کشور در چار چوب حکومت الهی، و فتاوی تاتارخانیه مجموعه‌ای پر حجم از احکام قضایی،که‌ازلحاظ تبویب‌و کیفیت‌تألیف‌کتاب هدایه را سرمشق‌قرارداده‌ودر سال۱۳۷۵/۷۷۷توسط عالم‌بن علاء به‌تشویق‌ونفقهٔ‌یکی‌ازنجبابه‌نام تاتارخان[۶] تدوین یافته بود ، درروزگارفرمانروایی فیروزتغلق (۹۰-۷۵۲/۸۸-۱۳۵۱) تألیف‌گردید.

چون قلمرو سلطان نشین دهلی‌تجزیه شد[۷] به جای‌آن درسرتا سر شبه قاره،

---

۳. علاءالدین خلجی (متوفی۷۱۶)مذهب حنفی را درهند رسمیت‌داد،چون‌در بین ائمهٔ اسلام تنهاابوحنیفه بودکه قبول جزیه را از مشرکان‌جایز می‌دانست،بنابراین، او با این‌تدبیر هم جان هندوان راحفظ‌کرد وهم‌خزانهٔ‌خود را غنی‌ساخت.

۴. برهان‌الدین‌علی بن‌ابی بکر بن‌محمدبن‌عبدالجلیل‌مرغینانی‌ازفقهای‌قرن‌ششم‌هجری متوفی۵۵۵صاحب‌البدایة و الکفایة والهدایة درفقه حنفی.

۵. هانسی، نهری است بین دهلی ولاهور. نسبت‌به‌آن راهانسوی گویند .

۶. محمد تاتارخان دولت‌گجرات را در۸۱۸ق تأسیس‌کرد.

۷. امیر تیمور گورکان در۸۰۱ه دهلی را فتح وقتل وغارت‌کردوازآن پس‌صد سال هرج ومرج درآن شهرحکومت می کرد. پس ازرفتن‌تیمور ناصرالدین محمودتغلقی به

دولتهایی پدید آمد که اکثر آنها در امر حکومت از قوانین فقه حنفی پیروی می کردند. فتاوی ابراهیم شاهی ، اثری جامع در فقه، به تشویق و نفقهٔ سلطان ابراهیم شرقی (۴۰-۸۰۵/۳۶-۱۴۰۲) در جونپور فراهم آمد.[۷] هنگامی که سلطان‌نشین دهلی در قرن نهم/پانزدهم، باردیگر اهمیت و اعتباری یافت، بهلول لودی (۹۴ -۸۵۵/۸۹-۱۴۵۱) پژوهش ویژه‌ای درزمینهٔ فقه حنفی به‌عمل آورد که خط مشی قضائی واداری کشور خود را براساس آن بنیان گذاشت. [۸]

مغولها ترکانی سنی وحنفی مذهب از آسیای مرکزی بودند. در روزگار فرمانروایی آنها مکتب حنفی برجای ماند و به‌عنوان آیین رسمی مسلمین هند به‌رشد خود ادامه داد. نه بهگزینی اکبرشاه(۱۰۱۴-۹۶۳/۱۶۰۵-۱۵۵۶) ونه بدعت وی، هیچکدام به نظر نمی‌رسید با استمرار تثبیت مکتب حنفی، که با پژوهشهای عبدالحق محدث دهلوی تقویت شده‌بود، تداخل یافته باشد. عبدالحق به‌رغم این که باسه فرقهٔ تصوف آشنایی حاصل کرده بود [۹] ، براولویت شریعت برطریقت تکیه می کرد.

حکومت هند توسط اورنگ زیب[۸] (۱۱۱۸-۱۰۶۹/۱۷۰۷-۱۶۵۸) امپراطور مغول ، بار دیگر به‌عنوان حکومتی الهی اداره شد . درعصر فرمانروایی و تحت توجهات وی فتاوی عالمگیری ، سومین مجموعهٔ بزرگ از احکام فقهی تألیف گردید این کتاب که در خارج از هند به فتاوی هندیه شهرت یافته است ، توسط نظام‌الدین برهانپوری و ۲۴ تن از علمای دیگر تهذیب شده و از شیوهٔ کهن احکام فقهی تبعیت کرده است. دراین کتاب حد فاصل میان قوانین مربوط به آیینهای مذهبی

← دهلی برگشت وشش سال درکمال پریشانی به‌سر برد. بعدازمرگ او (۸۱۴هـ) دوسال در دهلی حکومتی نبود. تااینکه خاندان سادات به‌سلطنت رسیدند . باجلوس خضرخان افغان (۸۱۶هـ) برتخت دهلی خاندان ممالیك منقرض شد.

۸. اورنگ زیب باتقویت وترویج مذهب حنفی، مذهب تشیع را که درعصر اکبر وجهانگیر وشاه‌جهان به‌وسیلهٔ علما ورجال ایرانی در سراسر هند رونق یافته بود ، ضعیف نمود وعلمای حنفی ومذهب تسنن را تقویت کرد؛ و به‌این سبب از سوی علمای اهل سنت محی‌الدین لقب یافت.

وامور مربوط‌به‌زندگی فردی و اجتماعی درپرده‌ای از ابهام فرو رفته؛ در حالی که بخشهای مربوط به‌مراسم، ازسنتهای کهن پیروی کرده است به‌بخشهایی که قـوانین کشوری و جنایی حکومت را مـورد رسیدگی قرار می‌داد، جهت‌گیریی داده شد که بیشتر جنبهٔ عملی‌داشت؛ هرچند که احکام‌وفرمانهای مقرر درتمام موارد دعاوی قانونی صرفاً جنبهٔ سنتی داشت.این اثر به‌صورت معتبری‌مستند وبراساس مجموعه‌های کهن فقه حنفی‌استوار شده است . از انبوه جزئیات فقهی ، حکومت حکومتی اسلامی تلقی می‌شدوشامل احکامی بود جهت تنظیم شیوهٔ سلوك باغیرمسلمانان در سه مقوله: دشمن، طاغی، و آن‌که تحت حمایت حکومت اسلامی‌قرارداشت[۱۰] [ذمی].

مذهب حنفی در خلال دوران انحطاط امپراطوری مغول و ظهور قدرت بریتانیایی‌ها درقرن دوازده وسیزده/هجده‌ونوزده، آیین رسمی اکثریت‌انبوهی از نخبگان مسلمان وتوده‌های‌مردم باقی‌ماند. واعتراضهانسبت به‌آن سطحی ، عقیدتی و عاری از هرگونه جاذبـهٔ عمومی بود.نمونه‌ای ازاین اعتراضها، بنیادگرایی اهل حدیث نسبت به‌اهل‌سنت[۱۱]بودکه با مخالفت علمـای‌مکتب کلامـی دیـوبند[۹] ، بویژه بنیانگذارش، محمد قاسم نانوتوی، مواجه‌شد.

شبلی مورخ بقدری شخصاً به‌ابوحنیفه[نعمان‌بن‌ثابت]بنیانگذارمکتب حنفی تعلق خاطر داشت‌که خود را «نعمانی» نامید. هرچند مقامی‌که‌شبلی درمیان متقدمین کلام‌اسلامی برای وی درنظر گرفته، محل‌تأمل‌است. مکتب حنفی در عصر جدید به هیچ وجه احتیاج به‌تجدید حیات‌نداشت ؛ اما آثار چندی در دفاع ازآن در اواخر قرن نوزدهم واوایل‌قرن بیستم، توسط دانشمندانی مثل، احمد علی بتالوی[۱۲] و ظهیر احسن‌نیموی و اسدالله تیلهری نوشته شده‌که این آثار موضع تقلید فقهی راکه دراواخر قرن‌نوزدهم توسط‌بنیادگرایانی ماننداهل حدیث[۱۳] موردحمله‌قرارگرفته بود، تقویت می کرد.

---

۹. به فصل ... صفحه مراجعه شود.

۲. مطالعات کلامی درهند سده‌های میانه

درزمینهٔ مطالعات کلامی سهم هند [۱۴] درمقایسه با سایر کشورهای اسلامی ناچیزو بیشتر دارای اهمیت منطقه‌ای بود تا شهرتی جامع وعالمگیر. درهند نه علما بلکه بیشتر صوفیان الهامبخش مذهبی روشنفکران مسلمان و توده‌های مردم به‌شمار می‌رفتند.

مطالعات کلامی در منطقه عربی‌سندبا ورود ابوحفص اسدی بصری (متوفی ۱۶۴/ ۷۸۰)، یکی‌ازنخستین‌ثقات درعلم حدیث، آغاز گردید[۱۵] اولین دانشمند اهل‌سندکه در زمینهٔ مطالعهٔ حدیث به شهرت رسید، ابومعشر سندی[۱۰] بود.

درلاهور عصر غزنویان مطالعه درتفاسیر قرآن وحدیث توسطشیخ اسماعیل بخاری (متوفی ۱۰۵۸/۴۵۰) معمول گردید [۱۶] گروهی از متکلمین برای فرار از یورش مغولان، در خلال قرن هفتم/سیزدهم به دهلی هجرت کرده بودند . از زمرهٔ متکلمین دوران حکومت بلبن،برهان الدین بلخی وشرف‌الدین لاواجی می‌باشندکه سخت مورد احترام‌بلبن بودند؛ هرچندکه وی گاهی از اوقات هم به‌خاطر مصالح حکومت به نصایح آنها وقعی نمی‌گـذاشت[۱۷]. رعایت‌مصادیق بیرونی ضوابط مذهبی که مفاسدی ازقبیل شرابخوارگـی، قمار بازی، فحشا و همجنس بازی را کاهش‌دادتوسط علاءالدین‌خلجی (۷۱۵–۱۳۱۶/۶۹۶–۱۲۹۶) تحمیل گردید. وی، ضیاءالدین سنامی راکـه تمایلات ضد صوفیه داشت، به‌عنوان محتسب خود معین کرد . نظر به اینکه خود علاءالدین مردی بیسواد بود، بـه هیچ وجه از متکلمین حمایت می‌کرد؛ یکی ازمحدثین مصری که به‌دهلی‌آمده بود، به‌علت فقدان حامی به‌کشورش‌بازگشت.مواد درسی‌مدارس‌دردوران‌خلجی‌ها مشتمل بود بر: علوم دینی از قبیل: تفسیر قرآن، حدیث، فقه حنفی ؛ وهمینطور علوم لسانی: عربی ، ادبیات،

---

۱۰. ابومعشر نجیح بن‌عبدالرحمن السندی(متوفی ۱۷۰ هـ)در بغداداز نزدیکان مهدی وهارون‌الرشید بود وکتاب‌المغازی را تألیف کرده است.

منطق و کلام. ادبیات که نزدنخبگان مسلمان قبول عـام داشت، بیشتر آثار ادبی کهن صوفیه را در برمی‌گرفت . درمیان آثار کلامی کهن، کتب‌غزالی موقعیت بی‌چون وچرایی‌داشت وهدایت‌گرایشهای‌عرفانی‌رابه‌بستر اسلام‌اشعری تضمین می کرد.[۱۸] شایدبتوان‌حدس زدکه انقلاب تغلق (۷۲۰/ ۱۳۲۰) این‌شیوه ازحیات مذهبی را، که براثر غصب قدرت توسط خسروخان والحاد وی به مخاطره افتاده بود، حفظ کرد. اما این روش در زمان محمدبن تغلق که خودش از مراحل‌گوناگون مذهبی‌ـ‌فکری عبور کرده بود، تحول عجیبی‌پیدا کرد.[۱۹]

با ورود عبدالعزیز اردبیلی که‌یکی‌از مریدان ابن‌تیمیه‌بود،مذهب‌رسمی وسایر سنن مباحثه مذهبی، ازجمله سنن عقلی و کلامی، توسط علم‌الدین ـ بعد از آن که ازیك اقامت طولانی درحجاز، مصر و سوریه بازگشته بود ـ معمول گردید . ممکن است جریان چند جانبهٔ عقایدمذهبی‌مسلمانان واختلافات اعتقادی جزئی،که توسط خارجیان از سراسرعالم اسلامی درخلال عصرفرمانروایی‌محمدبن تغلق‌آورده شده بودنیز براین افزوده شود.

درهندعصر فرمانروایی‌سکندرلودی(۹۲۳-۸۹۴/۱۵۱۷-۱۴۸۹) که دربارش علمای دینی سایر بلاد اسلامی را بگرمی پذیرا بود،جریان‌مذهب رسمی وهمچنین روشهای کلامی تقویت گردید. عمده‌ترین این دانشمندان یکی رفیع الدین سلامی، از مریدان دوانی، بودکه مطالعهٔ انتقادی حدیث را در مدارس معمول داشت و راه را برای عبدالحق‌دهلوی هموار ساخت ؛ دیگری عبدالله تولنبی عقلی مذهب است که‌سکندر لودی گاهگاهـی در مجالس وعظ وی حضوربه‌هم‌می‌رسانید.[۲۰]

دردکن وگجرات، مطالعات کلامی بایمن وحجاز ارتباط‌وتماس‌نزدیکی پیدا کرده بود . زین‌الدین ابویحیی (متوفی۹۲۸/۱۵۲۱) در «یونانی» واقع دردکن یك مدرسه و یك اقامتگاه بنا کردکه دانشمندان‌را ازهندوچین‌ومجمع‌الجزایرمالاکا جلب نمود ؛ وآثار وی در مصرـ‌جایی که این‌آثار در قرن نوزدهم به چاپ رسیدـ

شهرتی به‌هم رسانید. هدایة‌الاذکیاء [۱۱] یکی از این آثار بود که هم درحجاز وهم در جاوه مورد شرح وتفسیر قرار گرفت. نوهٔ او، زین‌الدین‌بن عبدالعزیز المعبری، به‌سبب تألیف کتاب تحفة‌المجاهدین، که گزارشی تاریخی از کشمکش علیه پرتغالیها از ۱۴۹۸/۹۰۴ تا ۱۵۸۱/۹۸۹ می‌باشد و به‌علی عادلشاه اول (۸۷-۹۶۵/ ۸۰-۱۵۵۸) اهداشده، شهرت یافت. اودرفصول اولیهٔ کتاب، تاریخ آمدن اسلام را به‌مالابار توصیف می‌کند. شرح او برفقه شافعی درمصر وهند وهندوچین و مجمع الجزایرمالاکا، شناخته‌شده‌است[۲۱] حکمرانان دکن‌دانشمندان عرب‌را ازحجازویمن دعوت کردند که یکی‌ازبرجسته‌ترین آنها ابن‌معصوم مکی(م. ۱۷۰۵/۱۱۱۷) می‌باشد.

در زمینهٔ علم کلام، گجرات با شیوه‌های تحقیقی حجاز و بویژه توسط دانشمندانی مثل عبدالوهاب‌متقی که به‌آنجا رفت و آمد می‌کرد، نزدیك شد وازآن متأثر باقی ماند. همچنین در گجرات دانشمندانی مثل شیخ‌علی مهایمی [۱۲] در قلمرو تفسیر وحدیث پرورش یافتند. یك‌خانوادهٔ عرب- یعنی العیدروس که دراحمدآباد سکونت اختیار کرده بودند، بادانشمندان عرب درتماس مستمرباقی ماندند وبرخی ازآنها رابه‌گجرات فرا خواندند.[۲۲]

وضع مسائل کلامی وپژوهشهای وابسته به‌آن، پیش از آمدن مغولان بدین منوال بود، اما رویهمرفته پایه‌های ضعیفی داشت. برخلاف صوفیان بزرگ، علما بخش مکمل دربار سلطان ونجبای او به‌شمار می‌رفتند؛ و به‌جای این‌که برروی دولت نفوذ اخلاقی اعمال بکنند، به‌میزان زیادی به مثابهٔ ابزاری دراختیار آن قرار می‌گرفتند. درعرصهٔ علوم الهی تمامی آنچه‌که آنها می‌توانستند انجام بدهند تداوم تدریجی سنت «تقلید» بود. اینان کلاً برظواهر تکیه می‌کردند و حتی در زمینهٔ فقه اسلامی نیز از افتتاح باب تازه‌ای عاجز بودند.

مدارس دینی تا اندازه‌ای جنبهٔ حرفه‌ای به خودگرفته بود. این مدارس متصل

۱۱. درمتن اصلی هدایة‌الاذکیه آمده که ظاهراً سهو مؤلف است.

۱۲. ابوالحسن علی بن‌احمدبن علی مهایمی (۷۷۶-۸۳۵ق/ ۱۳۷۴ - ۱۴۳۲) ملقب به‌مخدوم که‌در بندر مهایم دردکن متولد شد وهمانجادر گذشت.

به مساجد یا اقامتگاهها بود و توسط حکومت یا مؤسسات خیریهٔ خصوصی اداره می‌شد[۱۳] وبرای‌دولت به‌تربیت قاضی،مفتی، حاکم شرع وفقیه ادامه می‌داد، که همهٔ اینها در اصطلاح دیوانی به‌عنوان « دستاربندان »توصیف شده‌اند.

حرفه‌ای شدن علمای دینی تا حدودی توانایی ارشادی اسلام را در قرون نه وده/ پانزده‌وشانزده بتدریج‌تصعیف کرد؛ واین تاحدی‌علت‌بروزتعدادی‌از بدعتهای مذهبی را توضیح می‌دهد. اماآن دوره صرفاً اوج یك مرحلهٔ ضعف را مشخص می کند که پیش ازاین‌دراواخر سدهٔهفتم/سیزدهم توسط بلبن ودرآغازسدهٔ هشتم/ چهاردهم توسط امیر خسرو واحساس شده بود[۲۳] به‌طوری که‌حتی در۱۲۵۷/۶۵۵ علما، که باافراد تحت حمایت‌مغولها توطئه می‌چیدند،[۲۴] نشان دادند که به عنوان یك‌طبقه به‌جای حراست از قدرت سیاسی مسلمین درهند ، قادر به خیانت بدان نیز هستند. این غیرقابل اعتماد بودن علما،تصمیم‌بلبن را دایر براینکه‌خود را شخص اول حکومت ومنشأ اقتدار قانونی آن به حساب آورد توجیه می کند. همچنین این امرحصرحوزهٔ عمل‌علما را صرفاً به‌مسائل‌فقهی یاکلامی توسط علاءالدین خلجی، ورفتار محمدبن تغلق ، همپایهٔدیگر شهروندان‌دولت، بی‌هیچ گونه امتیاز بخصوصی را، روشن می کند.[۲۵]

دوقرن متعاقب ازهم پاشیدگی صوفیان چشتیه که براثرفشار محمدبن تغلق صورت گرفت،تاآنجا که‌به‌اسلام درهند مربوط می‌شود، باخلأی‌معنوی مواجه بود. ازیك‌طرف نیروی معنوی دوفرقهٔ چشتیه وسهروردیه‌روبه‌انحطاط گذاشت،وفرقه‌های قادریه و نقشبندیه که می‌بایست درقرن یازدهم/هفدهم به هندمسلمان نیروی معنوی تازه‌ای بدمد، به‌طرزمؤثری وارد صحنه نشد؛ از طرف دیگر علمای حنفی هند به

---

۱۳. مدارس قدیمی اسلامی مجتمعی از مسجد وکلاسهای درس ومسکن طلاب و مدرسین بود و ازدرآمد موقوفات خاص اداره می‌شد. چون نخستین مدرسه به‌این سبك دربغداد وبعض شهرهای بزرگ‌ایران ساخته‌شدآن را نظامیه نامیدند. این گونه مدارس را درهند وپاکستان وبنگلادش تا امروز نظامیه می گویند.

پست‌ترین مراحل تزویر وفروش مدارج ومزایای مذهبی وحـرص وآز وفساد فرو رفتند . خلاء معنوی اسلام در قرن دهم/شانزدهم هند بـه پیدایش بیماری بـدعت‌ـ گذاری[۱۴]ـ نظری که‌اسلام را پس از اولین هزارهٔ حیاتش‌به یك‌جوانی مجدد، یك جوان کننده، یك مهدی یا یك پیامبر گونه‌که آن رامحتملاً در شکلی اصلاح‌شده، حیاتی دوباره ببخشد ، نیازمند می‌داند۔ میدان‌داد. این عارضهٔ روحی تا حدودی واکنشی در برابرجنبش توده‌پسند بهکتی درآیین هندویی معاصـر بود . همچنین عقیده‌براین است که‌این عارضه‌ممکن است ازبرخی‌ویژگیهای آیین هندوتأثیرپذیرفته باشد.[۲۶] عـلمای صاحب نفوذ آن زمان مثل شیخ گـدایی ، مخدوم الملك وشیخ عبدالنبی با شیوه‌های مهدوی‌گری، نه از راه مباحثه یا اصول منطقی ویا با قدرت شخصیت معنوی، بلکه بامشاجره وتعقیب وشکنجه به‌مبارزه‌برخاستند،ودراین مورد احتمالاً این شیوه‌ها باشکست‌مواجه می‌شد.مسئولیت این‌اوضاع‌واحوال اندوهبار، توسط مسلمانانی دارای‌عقایدونظریات متفاوت، ازقبیل‌بدائونی مورخ، شیخ احمد سرهندی‌عارف‌وخود اکبر شاه، بحق بردوش علمای سوءگذاشته شده است.[۲۷]

مهاجرت علمایی که صداقت بیشتری داشتند به حجاز، با عصربدعت‌گذاری اکبر شاه مصادف بود اما لزوماً واکنشی‌مستقیم دربرابرآن‌به‌شمار نمی‌رفت. دلایل عمیقتری می‌بایست درکار باشد تامنجر به این‌مهاجرت شود، شاید ضرورت معنوی تماس نزدیك با مرکزراستین وبرحق‌اسلام، واشتیاق‌به‌گریز از هـرج ومرج تهدید‌ـ کنندهٔ ناشی از ورشکستگی معنوی در هند مسلمان بودکه به‌این امر منجر گردید. دریـا نوردی پرتغالیها هم ، مسافرت به حجاز را آسانتر کرده بود.از میان علمای مهـاجر هندی به حجاز،سید علـی متقی از همه برجسته تر بـود که حـوزهٔ اصلی مطالعات‌اومثل همروزگار مکی‌اش ابن‌حجر، حدیث‌بود.شاگرداوعبدالوهاب متقی

۱۴. قرن شانزدهم میلادی دوران‌رواج‌تشیع وزبان وفرهنگ ایرانی درهند بود، علما ورجال شیعه درعهداکبر وپسرش جهـانگیر و نواده‌اش‌شاه جهان زمام امپراطوری هندرا دردست داشتند و این‌امر موجب‌خشم‌علمای‌سنی مذهب شده‌بود. اصطلاح «بیماری بدعت» در کتب حنفیان اشاره به‌رواج تشیع است.

که او نیز درمکه می‌زیست، استاد عبدالحق دهلوی، دانشمند مذهبی بزرگ هندی عصر اکبر شاه به‌شمار می‌رفت.[۲۸]

در میان دیگر دانشمندان هندی مقیم حجاز، رحمةالله سندی[۱۵] ـ مصنف المناسك الصغیر اثری قابل توجه درزمینهٔ فقه سنی ـ و همینطورعلمای الهی دیگری ازدکن وگجرات وجود داشتند. شیخ جمال‌الدین،مهاجری ازدربار اکبر که به‌دنبال خودداری از امضای استشهاد معروف به«فرمان‌مصونیت از خطا» که‌اختیارات‌مذهبی حاکم را افزایش‌می‌داد، مدت دوازده سال را درحجاز سپری کرد.[۲۹]

عبدالحق دهلوی (۱۰۵۲ـ۱۶۴۲/۹۵۸ ـ ۱۵۵۱) نیز هنگامی که در سال ۱۵۸۷/۹۹۶ به‌حجاز رفت، درواقع به‌هجرتی معنوی از دربار اکبر شاه اقدام‌کرد وسپس به‌هندبازگشت.درآنجا بود که جنبش‌تجدیدحیات اسلام راستین در هند، و برقراری‌مجدد مقام‌راستین پیامبر اسلام دربرابربدعتهای‌هزاره‌ای (الفی) را، ازطریق مطالعهٔ‌انتقادی وتعبیرسنت‌نبوی‌آغاز کرد[۳۰] عبدالحق‌اساساً‌یك‌متکلم بود که ازچند فرقهٔ صوفیه‌تعالیم معنوی نیز فراگرفته بود. او تقریباً درتمام علوم‌کلامی قلم‌زد، و می‌تواند از جهت مرتبه، برجسته ترین متکلم مسلمان قبل از شاه ولی‌الله درقرن دوازدهم/هجدهم به حساب آید. سه اثر او در زمینهٔ تفسیر قرآن شامل تفسیری برکتاب بیضاوی نیز می‌شود. دررشتهٔ اصلی کارش یعنی‌مطالعه درحدیث، وی‌بویژه برسندیت‌کتاب مشکات تکیه‌داشت و بتفصیل به‌شرح وتفسیرآن پرداخت.[۳۱]

در دیگرآثارش، به عنوان مقابله‌ای با شیوه های نظری وعقلی در اسلام‌قرن دهم تا شانزدهم هند، بر اصول عقاید تسنن اعتمادکرده است. او تربیت عارفانهٔ

---

۱۵. اهل هندنام استان سند را سنده ونسبت به‌آن را سندهی‌می گویند و می‌نویسند ولی درزبان فارسی پیوسته این‌کلمه، سند تلفظ می‌شده است، مولوی گوید: سندیان را اصطلاح سند مدح ـ هندیان را اصطلاح هند مدح. در این کتاب نسبت به‌آن را همه‌جا سندی آورده‌ایم.

خود را کاملاً تابع اصول درست‌دینی[16] قرار داد،[۳۲] وبدین ترتیب حرکت‌جذب عرفان درحکمت الهی که درآثار شاه‌ولی‌الله به‌اوج خود رسید، درهندآغاز گردید.

درقرن یازدهم/هفدهم فقه حنفی با آثار و نوشته‌های رکن الدین ناگوری و محب‌الله بیهاری(م.۱۱۱۹/۱۷۰۷)که مسلم الثبوت این‌شخص اخیرالذکر شاید یکی ازبرجسته‌ترین آثار اصول فقه‌حنفی درهند باشد، مورد تأکید قرار گرفت. ازدیگر آثار مطالعات کلامی‌یکی شرح محب‌الله‌آبادی(م.۱۰۵۸/۱۶۴۸) است که قرآن را درپرتو توحید فلسفی ابن‌عربی‌تفسیر کرده‌است. تفسیرملاجوان(م.۱۱۳۰/۱۷۱۷) برقرآن بیشتر مبتنی بردرست‌دینی بودواساساً بر روی اصول عرف تمرکزمی‌یافت. حواشی عبدالحکیم سیالکوتی(م.۱۰۶۸/۱۶۵۷) برتفسیر بیضاوی، ودیگر آثاروی درزمینهٔ کلام ومنطق درهند وخارج از آن شناخته شده بود.[۳۳]

۳ـ بنیادگرایی ودرست دینی بعدازقرن دوازدهم/هجدهم

قدیمترین نشانه‌های بنیادگرایی دراسلام تسنن هند در آثار فخرالدین زرادی (م.۷۲۷/۱۳۲۶)دیده می‌شود. وی‌شخصاً به‌عنوان یك محدث به‌قرآن‌وسنت‌همچون منابع غایی شریعت اعتقـاد داشت واهمیت مکـاتب فقهی را به‌حداقل رسانید. او همچنین«اجماع» رابه‌عنوان منبعی برای‌شریعت به‌مفهومی وسیعتر از اجماع‌صرف علما تعبیر کرد.[۳۴]

پس‌ازمرگ‌اورنگ زیب(۱۱۱۸/۱۷۰۷)همینکه‌امپراطوری مغول‌به‌انحطاط گرایید وجامعهٔ اسلامی هنددر آغازقرن هجدهم روبه‌تجزیه وازهم پاشیدگی گذاشت، برای‌نخستین‌بار رهبری مذهبی‌ـ‌معنوی‌مسلمانان هند به‌دست‌یك‌متکلم؛ یعنی،شخص شاه‌ولی‌الله(۱۱۱۴-۱۱۷۶/۶۲-۱۷۰۳) افتاد. قصد وی‌تماس با عامهٔ علما درسرتاسر دنیای اسلامی بود وبه‌همین‌منظور به‌دوزبان فارسی وعربی قلم زد. اومطالعهٔ حدیث راکه پیش ازین درقرن دهم / شانزدهم عبدالحق دهلوی در هند احیاء کرده بود، نیرویی تازه بخشید وآن را باتحقیقات فقه مالکی مربوط ساخت.گزیده‌ای از بین مکاتب فقهی پدید آورده پیشنهاد کرد که شخص‌مسلمان درهمهٔ مسائل مربوط‌به‌اعتقاد

16. Orthodoxy

یا آیین ومراسم می‌تواند ازاحکام هریك ازچهار مکتب اصلی فقهی[مالکی، شافعی، حنفی، حنبلی] تبعیت کند. وی گرایشهای وحدت وجودی صوفیانه را بامعتقدات مذهبی آشتی داد وقرآن رابه پارسی برگردانید[۱۷]. آنچه اهمیت اساسی دارد این است که‌وی سنت تحقیقات مذهب ومکتبی را پایه ریزی کرد که می‌رفت فکردینی بنیاد گرایی، سنت گرایی وهمچنین نوگرایی را در هند مسلمان بـرای سه‌قرن آینده تحت تأثیرقرار دهد.

درخلال سالهای تحصیلش درحجاز استادان وی می‌بایست همان کسانی بوده باشند که معلم بنیادگرای بزرگ وهمروزگار وی، محمدبن‌عبدالوهاب بوده‌اند؛ اما هیچ گواه ومدرکی دال براین که آن دویکدیگر را ملاقات کرده یاتحت تأثیر قرار داده باشند، درست نیست.

بنیادگرایی ولی‌الله بر رد قطعی‌شرك استوار است: خدایکی است وهیچ‌یك ازصفات اورا نمی‌توان به‌پیامبران یا قدیسین نسبت داد. اینان ممکن است شفیع به حساب آیند اما نمی‌توان به‌آنها متوسل شد ویا ازآنها استمداد خواست، هیچ کس بجز خدا مستقیم یا غیرمستقیم نباید پرستیده شود.[۱۸] اساس و پایهٔ عقاید دینی‌قرآن است و حدیث؛ وسایر منابع اعتقادی وشرعی جنبهٔ تکمیلی دارد وموکول به‌تحقیق وبررسی است.[۳۵] کلام اسلامی به‌بررسی و ارزشیابی‌مجدد نیازمند است و باید به‌شیوهٔ تازه‌ای مطرح گردد.[۳۶] تجویزها وتحریمهای‌شرعی هدفهایی سه‌گانه‌دارد: تهذیب نفس، ترویج حیات مذهبی وخدمت به‌بشریت.[۳۷]وی دراین که اجتهاد درتمام زمانها جایز است ومی‌تواند به‌عنوان تلاشی همه‌جانبه برای درك‌اصول مأخوذ ازعرف، تعریف‌شود،ازابن تیمیه تبعیت می کند.[۳۸]درك او ازساخت‌جامعهٔ‌اسلامی

---

۱۷. برای تبلیغ عقاید خودوگرنه قبل ازشاه ولی‌الله قرآن‌چندبار به‌فارسی‌ترجمه شده بود.

۱۸. شیخ محمدبن عبدالوهاب نجدی حنبلی‌مذهب‌مؤسس فرقهٔ‌وهابی نیزعیناً‌همین عقاید را ترویج می کرد.

براساس احیای نظریهٔ خلافت جهانی بناشده است.[۱۹] [۳۹]

به‌طور کلی درقرنهای دوازده /هجده وسیزده/ نوزده مکتب‌ولی‌الله دردهلی به‌مطالعهٔ تفاسیر وحدیث ، ودر«فرنگی محل» واقع درلکهنو به‌مطالعهٔ‌فقه مشخص می‌شد.[۴۰] این مکتب درزمان پسرش شاه عبدالعزیز، که مردی دانشمندوبابصیرت بود ـ هرچندکه نظر مبهم او درتاریخ بیانگر انحطاط اسلام هندی درآن مرحله می‌باشدـ به رشد خود ادامه داد. [۴۱] واکنش وی در برابر موقوف کردن شریعت حنفی، توسط قوانین آنگلوـاسلامی تحت حکومت کمپانی‌هند شرقی، اخطارتهدید آمیز وتندی به‌شمار می‌رفت.[۴۲]

یکی ازشاگردان برجستهٔ عبدالعزیز، سیداحمد بریلوی بودکه‌جنبش‌اوعموماً به جنبش مجاهدین معروف شده وبه‌اشتباه دراسناد حکومت بریتانیایی هندوهابی توصیف شده است. این حرکت جنبشی مبتنی برجهاد و بدواً برضد سیك‌ها بود و باحتمال بعداً متوجه بریتانیاییها گردید. این‌حرکت تبلورآرای‌بنیادگرایانهٔ ولی‌الله‌را دریك برنامهٔ عملی نشان می‌دهد؛ وازهدفهـای‌آن حذف عناصر التقاطی است‌که‌در اسلام ازآیین هند وبعاریت‌گرفته شده است . بنیادگرایی وی عموماً عناصر جنبی، التقاطی وبدعت‌آمیز را از اعتقاد مذهبی بیرون ریخت. بهمراه رد شرك، آرایی‌را که ولی‌الله‌تبلیغ کرده بود بادقت وصراحت به‌اختصار بیان‌کرد وتأکیدش رابرروی توحیدمطلق‌استوارساخت. این‌جریان‌به‌تشکیل یك‌جماعت یا سازمان مذهبی‌ـسیاسی باشبکه‌ای‌ازمراکز تبلیغی منجرگردیدکه هدفش‌تصفیهٔ اسلام بود وروستاهاواحدهای اصلی‌آن‌به‌شمار می‌آمد. این‌نخستین دعوت تاریخ اسلام درهند بودکه به‌یك‌جنبش همگانی ومردمی مبدل‌گردید.[۴۳]

جنبش فرائضی بنگال‌حرکتی بودکه هرچند به‌موازات وهابیگری، امابدون رابطه باآن واحتمالاً با اشتمال بربرخی تأثیرات ازجنبش‌وهابیهٔ نجد، توسط‌حاجی شریعة‌الله(۱۲۵۶ـ۱۱۷۸/ ۱۸۴۰ـ۱۷۶۴)(که عمردرازی‌رادرحجازگذرانید)وپسرش

۱۹. شیخ محمدبن عبدالوهاب نیز ازابن‌تیمیه وشاگردش ابن‌قیم پیروی‌می‌کرد.

محسن که در تداول عامه به ذوذومیان شهرت یافته ، رهبری می‌شد . جنبش فرائضی نیل به یك جامعهٔ بنیادگرا مانند جامعهٔ عصر خلفای راشدین را ترویج می‌کرد؛ هرچندکه از نظر فقهی صبغهٔ حنفی داشت. این جنبش همچنین رهایی روستاییان مسلمان را ازفقر اقتصادیی که‌توسط مالکان هندوتحت‌عنوان‌تجدید سازمان عواید ، معروف به قانون تعیین دائمی ۱۷۹۳ ، بوسیلهٔلردکورنولیز Lord (Cornwallis)وسرجان‌شور(Sir john Shere)معمول گردیده‌بود،هدف خود قرارداد. پیروانش اساساً ازمیان‌گروههای روستایی بودند وبه‌مقاومت دربرابر پرداخت مالیات وحتی تصرف اراضی دولت تشویق وترغیب می‌شدند . ذوذومیان دربرخی از دهکده‌های بنگال تقریباً دولتی دربرابر حکومت تشکیل داده بود. این جنبش،غیر عرفانی وتاحدودی ضد شیعی بودوهند را تحت حکومت بریتانیابه‌مثابهٔ دارالحرب (سرزمین دشمن) تلقی‌می‌کرد.[۴۴]

دربنگال جنبش روستایی بنیادگرای‌مشابهی به‌رهبری تیتومیر، پدیدآمدکه‌با جرکت‌فرائضی ارتباطی نداشت‌وبانهضت مجاهدین درارتباط بود وبرنامه‌اش‌بیشتر جنبهٔ نظامی داشت. تیتومیر برای مدتی‌سه‌منطقه را دربنگال‌زیرفرمان خود درآورد، اما سرانجام در۱۲۴۷/۱۸۳۱ نیروی اعزامی بریتانیا وی را ازمیان برد.

بنیادگرایی، بویژه‌زمانی که صبغهٔوهابیگری به‌خودگرفت، درمعرض‌حملات مجادله‌آمیز متکلمین درست دین قرارگرفت . کرامتعلی جونپوری که پیش ازین بامجاهدین‌ارتباطداشت‌ودرآثارمتأخرش‌نوگراشده بود، باتندی‌تمام برضدفرائضی‌ها قلم زد. دراواخر قرن سیزدهم/نوزدهم از لحاظ«تقلید» آثار متعددی برضدوهابیه به‌رشتهٔ تحریر درآمد وحتی ردیه‌هاییِ‌هم برآثارکهن مجاهدین نوشته‌شد.[۴۵]

تحت تأثیروهابیگری و متکلمین نجد وحجاز بود که جنبش محدثین درقرن سیزدهم/نوزدهم پدیدارگشت. [۴۶] نمایندگان اصلی محدثین ، صدیق حسن خان (م. ۱۳۰۸/۱۸۹۰) ونذیر حسین(م . ۱۳۲۰/۱۹۰۲) بودند که ایمان و اعتقادشان برمجموعهٔکهن احادیث نبوی مبتنی بود .آنها خود را به‌تقلید از هیچ یك از چهار

مکتب فقهی مقید نکرده بودند وبالنتیجه«غیرمقلد» نامیده شدند. رأی آن دودرباب «اجتهاد» این بودکه، هرمسلمان با استعداد قادر به‌استنتاج از«قرآن» و «حدیث» می‌باشد. اینان به‌اجماع فقهای سلف مقید نماندند وبه‌سنت ولی‌الله، عقیدهٔ وحدانیت مطلق خداوند را باردیگر مورد تصدیق قرار دادند؛ وشرك را درهر لباسی تقبیح؛و بدعت را به‌عنوان امری دخیل ویا جعلی و(متناقض)[۲۰]باسنت یاقول وفعل پیامبر تلقی کردند. جنبش محدثین هنوز هم درپاکستان غربی باقی‌است.

درآغاز قرن بیستم افرادی از میان گروه انشعابی محدثین جماعت بنیادگرای دیگری به‌نام «اهل‌القرآن» تشکیل دادند که عقیده‌شان منحصراً برقرآن ـ باطرد حتی سنت پیامبر به‌عنوان منبعی شرعی ـ استوار بود . متأخرترین جنبش بنیادگرا درشبه قاره، بخصوص درپاکستان ، «جماعت اسلامی» ابوالاعلی مودودی می‌باشد.[۴۷] بنیادگرایی مودودی جامعهٔ اسلامی‌ودرحقیقت همهٔ جوامع بشری را درحکم‌قلمروی تصورمی‌کندکه‌تنها یك قانون، وآن‌هم قانون ثابت وابدی ومنزه ازخطا یعنی‌قانون الهی وحی قرآنی بحق برآن‌حکمفرماست.«اسلام چیزی‌جز اطاعت وتسلیم دربرابر الله‌نیست.» [۴۸] خدا فرمانروای‌مطلق وقانونگزار بشر می‌باشد.باوجودآن‌که‌اصول عقاید مودودی منحصراً برروی قرآن بناشده، وی اغلب درتکریم مؤسسین‌مکاتب چهارگانهٔ‌فقهی، وبه‌رسمیت‌شناختن اهمیت احادیث کهن‌به‌عنوان منبع‌اصلی‌شریعت، بامتکلمین سنی به‌توافق می‌رسد.[۴۹] جماعت اسلامی؛ یعنی ، حزب سیاسی اودر پاکستان هدفی دوگانه دنبال می کند: نخست اینکه درحیات مذهبی واجتماعی‌جامعهٔ مسلمین تحولی مبتنی برتقوا، احیاء فکر دینی وپایبندی به‌اصول پدیدآورد؛ ودیگر اینکه فعالانه برای تبدیل‌پاکستان‌به‌یك‌حکومت‌الهی ویا به‌قول مودودی‌دموکراسی الهی شرکت جوید.[۵۰]

درخلال قرن سیزده/نوزده و پس ازآن تحت نفوذ علما تجدید حیاتی پر حرارت ازتسنن سنتی درمیان بوده است. قرن سیزدهم/نوزدهم‌دانشمندانی بزرگ

20. Antithesis

درتفسیر، حدیث، علوم عقلی، کلام وتصوف پرورش داد.

مکتب مذهبی دیوبند که محمد قاسم نانوتوی در۱۲۸۴/۱۸۶۷ بنیان‌گذاری کرد، باگسترش وتکامل سنت تحقیقاتی کهن، کانون ممتازی برای مطالعات کلامی گردید. طلابی که ازترکستان روسیه و چین، وایران وافغانستان به‌دیوبندآمدندو فارغ‌التحصیلان آن، برخی از چهره‌های درخشان علوم اسلامی درهند بودند. ممتازترین این‌چهره‌ها دردیوبند محمودالحسن، شخصیتی سیاسی و کلامی‌وصاحب اهمیتی اساسی بود که میان سالهای ۱۲۹۸/ ۱۸۸۰ و۱۳۳۹/ ۱۹۲۰ ازپیشگامان‌طراز اول به‌شمار می‌رفت وتأسیس یك سلسله ازمدارس الهیات را درمنطقهٔ سرحدی‌شمال غربی طرح ریزی کرد.[۵۱]

«ندوة العلماء»، مدرسهٔ الهیات‌دیگری بود که درسال۱۳۱۲/۱۸۹۴ بناگردید. وترویج وبهبود مطالعات اسلامی؛ جلوگیری از خرده‌گیریهای جدال برانگیز میان علماء؛ اصلاحات اجتماعی بدون درگیر شدن فعال درامور سیاسی؛ تبلیغ ایمان و اعتقاد اسلامی؛ و برقراری بخش قانونگزاری شرعی افتاء را وجههٔ همت خود قرارداد.[۵۲]

یك جنبش دینی دیگر به‌منظور تبلیغ«تقلید»، با محمدالیاس آغاز گردید؛ و فعالیت تبلیغی را نه‌تنها درشبه قاره، بلکه تا اقصای ژاپن، هندوچین وایالات متحده گسترش داد.[۵۳]

شرکت فعالانهٔ علما درجنبش آزادیخواهی شبه قاره، میراث سنت مذهبی‌ـ سیاسی ولی‌الله بود که در مذهب دیوبند جهتی تازه یافته ونوشده بود. به‌تبعیت از رهبری محمود الحسن، اکثرعلمای دیوبند،ندوةالعلما وفرنگی محل درجنبش‌برای کسب‌آزادی سیاسی شرکت جستند، ودر۱۳۳۸/۱۹۱۹ سازمان جمعیة العلمای هند راکه نقش فعالی درامورسیاسی هند بازی کرد، به وجود آوردند. عناصر دیوبندی جمعیةالعلماءِ هند به‌علت تأثیر ابوالکلام‌آزاد بیشتر به طرف مقاصد ملی هند متمایل گردیدند وعموماً باتمایلات سیاسی مسلمین مبنی برحق تعیین سرنوشت خویش

مخالفت ورزیدند. یک گروه انشعابی ازعلما تحت رهبری شبیر احمد عثمانی، که او هم ازعلمای دیوبند بود، از جمعیة‌العلمای‌هند کناره گیری کرده، تشکیلات دیگری به‌نام جمعیة‌العلمای اسلام را که ازدرخواست تشکیل‌پاکستان حمایت می کرد، پدید آوردند.

۴ـ نوگرایی

اسلام هندی مثل اسلام هرجای دیگر فشار غرب را مخصوصاً پس از [قیام مسلحانه استقلال‌طلبی]در سال ۱۲۷۴/۱۸۵۷ احساس کرد. ازآن زمان به‌بعدسه‌نسل ازمتفکران‌نوگرا کوشیده‌اندازطرق: عقل‌گرایی، جهت‌یابی مجددودستاویزهای‌دیگر، برخی ازملاکهای غربی را درتفسیر خود ازمذهب به‌کار گیرند.[۵۴]

جنبش نوگرایی‌درهند با سید احمدخان(م۱۳۱۶/۱۸۹۸)آغاز شد. عقیدهٔوی براین اصل بنا شده بود که میان قول خدا (قرآن) و فعل او (طبیعت) هیچ تناقضی نیست؛ ویکی باید درپرتو دیگری تعبیرو تفسیرشود.[۵۵] به اعتقاد وی قدرت مطلق پروردگاربا رسالت محمد(ص)ودیگرپیامبران واعتباروحی‌مورد تأیید قرار می گیرد؛ دیگر اهمیتی ندارد که‌کلام وحی توسط فرشتهٔ مقربی‌به‌محمد(ص) رسیده یادریافت این احساس و همینطور خود کلمات مستقیماً از طریق اشراق پیامبری بوده است. اعتقاد وی براین‌است که درقرآن هیچ‌چیزی‌نیست که‌بتواند غلط یا ضد تاریخ‌باشد؛ صفات خداعین‌ذات‌اوست، واین‌صفات سرمدی‌ونامتناهی است، اما خداوندبه‌ارادهٔ خویش قوانین طبیعت را آفریده وآنها را به‌عنوان نظام‌آفرینش نگه‌داری می کند. بنابراین، درقرآن چیزی مغایر با قوانین طبیعت نیست. آخرت‌شناسی، علم بوجود فرشتگان، شیاطین و جهان‌شناسی قرآنی منافاتی با تفکر علمی ندارد. قرآن حاوی کلیاتی درباب‌آداب وعادات اجتماعی وامکانات تکامل جامعهٔ بشری است که می‌تواند مورد مطالعه وتدبرقرار بگیرد.[۵۶]

ازمیان چهار منبع شرعی، بنا برفقه تسنن ، سید احمدخان تقریباً به‌طورکلی

برقرآن که ـ تفسیر به‌رأی می کرد ـ تکیه داشت. اوومعاشرش،چراغعلی، اعتبار بیشتر احادیث حتی‌احادیث کهن را محل تردید دانسته، آنها را منابعی مشکوك قلمداد کردند. بنابراین،آن دوتوصیه می کردند که پیش از آنکه احادیث به عنوان منبعی شرعی مورد اعتماد قرارگیرند، یك بررسی دقیق علمی‌وعقلی از کل آنها به‌عمل آید. سید احمدخان اصل «اجماع» را ـ که منظور اجماع فقهای‌نخستین بود ـ به‌منزلهٔ‌یك مستند شرعی‌ردکرد، اما همروزگار وی، امیرعلی‌وخلفش اقبال، با برداشت‌جدیدی ازاجماع‌همچون اصل‌اتفاق نظرعامهٔ مسلمین ونخبگان وبنابراین، اصل دموکراسی نوین راقبول کردند. اجتهاد،ازسوی نوگرایان هندو ـ مسلمان، همچون‌جانشینی‌برای قیاس، حق هرمسلمان متفکر تلقی‌گردید. [۵۷] چراغعلی و امیرعلی شیعه بودند اما تفکر مذهبی خود را درچارچوب تسنن پروراندند.

نظریات سیداحمدخان وگروه نوگرا، با مخالفت سختی، بخصوص ازناحیهٔ متکلمین سنی دیوبند وسایر مدارس، روبرو شد . درست دینی سنتی براین اصرار می‌ورزیدکه شبهات وتوهمات عقلی عارضه‌هایی ذهنی است وباید همین‌گونه هم‌به حساب‌آید؛ وچنین استدلال می کردکه «لایدرك» الزاماً محال نیست ومنطق‌عقلی‌اگر بخواهد دراحکام قرآنی ـ که باید با ایمان واعتقاد بدان‌گردن نهاد ـ چون وچرا کند به‌تکلیف مالایطاق دست یازیده است.[۵۸]

اندیشهٔ نظری وکلامی نوگرایانهٔ اقبال (۱۳۵۷-۱۲۹۲/۱۹۳۸-۱۸۷۵)[۲۱] از سیداحمدخان به درست دینی نزدیك‌تر است وبیشتر درجهت تبعیت از آن می‌باشد. طرز تعبیر وی ازقرآن قویاً جنبهٔ نظری دارد . اما حکمت الهی وی ریشهٔ محکمی درسنت اشعری دارد. وی مسئلهٔ اعتبار «حدیث» راعنوان نمی کند، اما «اجتهاد» را به‌عنوان اصل مشروعی دراسلام به‌حساب می‌آورد؛ اصلی که نسبت به‌آن نخبگان

---

۲۱. طبق‌آخرین تحقیقات ، اقبال لاهوری درهجدهم آبان۱۲۵۴ش برابر با نهم نوامبر ۱۸۷۷ م متولد شد واول‌اردیبهشت۱۳۱۷ش‌برابر با بیست‌ویکم آوریل۱۹۳۸ م درگذشت.

مسلمان- که لزوماً باعلمایکی نیستند- درهرزمان و مکان حقی دارند. تعریف وی از «اجماع» عبارت است از اتفاق نظری که از طریق نظام حکومت پارلمانی دردولت اسلامی متحقق می گردد ، هر چند که با احتیاط ، اشتراك مساعـی علما را با نظام دموکراسی پارلمانی نیز توصیه می کند[۲۲].[۵۹]

اسلام درپاکستان ازسال ۱۹۴۷ تاکنون بامسئلهٔ بغرنج کشمکش میان نوگرایی ودرست دینی مواجه بوده است . آراء سید احمد خان هرگز بتمامه ازطرف هیچ بخش قابل ملاحظه ای ازنخبگان مسلمان قبول عام نیافت. اما عقل گرایی وشیوهٔ کلی فارغ از تعصب وی، مانند اقبال اثر قابل توجهی برتفکر عام مذهبی روشنفکران غرب گرا به جا گذاشته است. این روشنفکران درراه تشکیل حکومت پاکستان فعالیت کرده، بدان نایل آمدنـد. این حکـومت سعی شده است برپایهٔ اصول آزاد فکری (لیبرالیزم)غیر مذهبی اداره شود،اماپیوسته دربرابر فشارهای درست دینانوطرفداران تقلید ازناحیهٔ اقشار متوسط فروتر که نفوذ بیشتری درمیان توده ها دارند وعلماوبنیاد- گرایان بویژه مودودی رهبری می شوند ، عقب نشینی می کند.[۲۳] شورایی اسلامی، مجالس ملی و محلی و حکومتهای متحده و ایالتی، پاکستان را در موارد مربوط به قانون زمین- که ازمؤسسات اجرایی قانونی بریتانیا درهند به ارث رسیده وبرفقه سنتی

۲۲. برخلاف نوشتهٔ مولف، مرحوم اقبال در اشعار فارسی خود به صراحت قانونگذاری را ازحدود اختیارات عامه مردم خارج می داند وآن را امری الهی می شمارد ومی گوید: متاع معنی بیگانه ازدون فطرتان جویی؟- زموران شوخی طبع سلیمانی نمی آید، گریز ازطرز جمهوری غلام پخته کاری شو- که ازمغز دوصدخر فکر انسانی نمی آید.مرحوم اقبال حکومت راخاص ولی وخلیفة الله وحاکم را منتخب الهی می داند ومی گوید:«نمونهٔ کامل مقام ولایت وخلیفهٔ الهی که دونیروی عملی وعلمی را در خود جمع داشت ونفس عاقلهٔ اوبرملك ظاهروباطن پادشاهی می کرد علی مرتضی بودعلیه السلام.» «اسرار خودی و رموز بی خودی»؛ بامقدمه وحواشی م. فریدنی؛ چاپ بنیادفرهنگ ایران.

۲۳. پاکستان براساس اسلام کتاب وسنت بناشده ونامش«جمهوری اسلامی پاکستان» است وهیچ وقت لیبرالیزم وآزاد فکری لامذهبی درآن جایی نداشته است. عملا آزادی مذهبی، بخصوص برای شیعیان هندبیش ازپاکستان است.

اسلامی منطبق نیست_راهنمایی می کند.[۲۴]

وضع به‌این دلیل پیچیده است که روشنفکران غرب‌گرا همانقدر ازمذهب‌و تاریخ اسلام‌بی‌اطلاع‌اند که علماومحافظه‌کاران ازفشارها، تأکیدها ومبارز طلبی‌های تمدن‌کاملاً صنعتی نوین. هم‌نوگرایان و هم محافظه‌کاران بانرم زبانی از اسلام به عنوان طریق مطلوب حیات وشکل‌آرمانی حکومت سخن می‌رانند؛ اما هریك، از آن برداشتهایی کاملاًمتفاوت دارند. نوگرایان به‌حکومت اسلامی‌عصرخلفای‌راشدین با روش دموکراسی‌اجتماعی آرمانی ونوین‌می‌اندیشند؛ درحالی‌که درنظر محافظه کاران ، حکومت اسلامی باید امروزه درست همان چیزی باشد که عملاً در عصر خلفای راشدین بود . مشکل بتوان گفت سرانجام مذهب در پاکستان چه خواهد بود. [۶۰]

اسلام درهند نسبت به‌اسلام‌درپاکستان‌از۱۹۴۷ تاکنون، اندك توسعهٔ‌متفاوتی داشته است.[۶۱]گروههای بنیادگرا، نظیر جماعت اسلامی وجنبش بهوپالی تمایل دارند نسبت به‌نظام غیر مذهبی حکومت هند، هرچندکه واقعاً به‌مرحلهٔ‌اجرادرنیامده، بی‌اعتنا بمانند؛ وتوجه خود را به‌تصفیهٔ جامعهٔ اسلامی‌ازعناصر عاریتی ناشی ازآثار غرب یاآیین‌هندو، متمرکز کنند.[۶۲] علما درهند به‌علت اتحادشان باحزب حاکم؛ یعنی، حزب کنگرهٔ‌ملی‌هند درحقیقت‌بیش از پاکستان‌دروضعیت ویژه‌ای‌ازمسؤولیت سیاسی قراردارند. اما درعمل این امر منجر به‌محافظه‌کاری وایستایی شده است،در حالی‌که قوانین خانواده‌کاملا مورد تجدید نظر واصلاح قرارگرفته و تعدد زوجات برای سایر مردم هند ممنوع شده است، این قوانین به‌علت فشار علمای درست‌دین، شامل حال مسلمین نمی‌شود. زبان اردودرمدارس هند درحال تحلیل‌رفتن‌است ونسل‌جدیدی ازهندیان مسلمان روی کارمی‌آیندکه دیگرقادربه‌خواندن یانوشتن‌این زبان‌که مشتمل برمواریث اسلامی هند است نیستند. بنابراین،آیندهٔ اسلام به عنوان یك‌مذهب درهندنگران کننده‌است. بی‌شك برخی از زبانهای محلی نظیر گجراتی تا

۲۴. قوانین ارضی غیر اسلامی‌هرگز درپاکستان اجرا نشده است.

اندازه‌ای ادبیات اسلامی و مقدار قابل ملاحظه‌ای ادبیات اسماعیلی دارند،[۲۵] امادر جلگه‌های پهناور شمال غربی میراث اسلامی به‌صورتی محسوس درشرف فراموشی است، نوگرایان درهند سعی دارند خود را بانظام‌رسمی غیر مذهبی متحد کنند، اما بیشتر آنها یعنی ملیون با سابقه نظیر عابد حسین حتی با بیانات خوشبینانه ازین‌قبیل ناخشنودی خود را ابراز می‌کنند:«گرچه پریشان خاطری وناکامی ورنجش وخشم، قلب آنها[مسلمانان هند] را می‌خراشد، اما ایمان‌مذهبی‌شان هرگز تزلزل پیدانکرده است.»[۶۳]

۲۵. ادبیات شیعی واسماعیلی خود قسمی از ادبیات اسلامی است.

فصل دوم

فرق شیعه

۱ـ دوازده امامی

در خارج از ایران بزرگترین جامعهٔ تشیع، درشبه قارهٔ هند وپاکستان وجود دارد[۱]. به‌گزارش‌های سرشماری سال ۱۹۲۱/۱۳۴۰ شیعیان اندکی کمتر از ده درصد کل جمعیت مسلمین را درآنجا تشکیل می‌دهند. تعداد دقیق آنها را بسادگی نمی‌توان معین کرد. چنانکه از سرشماری اخیر برمی‌آید در هردو کشور درجنوب آسیامسلمین از فرقه‌گرایی ممانعت به‌عمل آورده‌اند[۲].[۱]

از تعداد یا محل شیعیان هند در عصرسلاطین دهلی اطلاع زیادی در دست نیست؛ آنها باحتمال با به کاربستن اصل تقیه هویت شیعی خودرا پنهان می‌کردند. تنهامی‌دانیم که ظهور اسماعیلیان در روزگار رضیه (۳۸-۶۳۴/ ۴۰-۱۲۳۶) صورت

---

۱. تعداد شیعیان هند از شیعیان ایران بیشتر ولااقل دوبرابر آنها هستند.

۲. بعد از تقسیم شبه قارهٔ هند مسلمانان اهل سنت به‌پاکستان مهاجرت کردند ولی شیعیان درآنجا ماندند واز برکت سکولاریزم هند به‌آسودگی زندگی می‌کنند. متأسفانه شیعیان درپاکستان مثل هند آزادی ندارند.

پذیرفت. فیروز تغلق (۹۰-۷۵۲/۸۸-۱۳۵۱) از فعالیتهای تبلیغی آنان واقداماتی که برای خاموش ساختن آنها به‌عمل آمده یادمی کند.[۲] ازطرف دیگر منابع‌معتبری دربارهٔ موقعیت و نفوذ فرقهٔ شیعه دردکن، موجود می‌باشد. بهمنیان از آغاز کار گرایشهای شیعی داشتند. هرچندکه بیشترآنها رسماً سنی بودند و تسنن‌آنها رنگ اصول‌تفضیلیه(اعتقادبه‌تفصیل‌علی(ع) و امامان‌بعدازوی‌نسبت‌به سه‌خلیفهٔ‌راشدین) [۳]. به‌خود گرفته بود. در ۸۳۳/۱۴۲۹ احمد شاه ولی بهمنی علناً به‌آیین تشیع درآمد. وجود دو جناح سیاسی آفاقی (خارجیان) و دکنی محلی در دربار بهمینان نشان دهندهٔ رقابتهای فرقه‌ای ونژادی می‌باشد . بیجاپور وگلکنده ، از دولتهای جانشین بهمینان، از همان‌آغاز توسط سلسله‌های شیعی اداره می‌شد؛ وخاندان حاکم‌براحمد نگر در نسل دوم به‌تشیع سوق داده شدند.

یوسف عادلشاه (۹۱۶-۸۹۵/۱۵۱۰-۱۴۸۹) بنیانگذار پادشاهی بیجاپور، با تبعیت ازسلسلهٔ صفوی [درایران] در دادن صبغهٔ شیعی به‌آیین‌ومراسم عبادی‌عمومی درقلمرو خودش‌تشویق‌گردید. اگرچه وی در قوانین تسنن‌دربارمداخله‌ای نکرد وبا احتیاط ازلعن سه خلیفهٔ اول ممانعت به‌عمل‌آورد. احتیاط وی بدان سبب بودکه در آن روزگار، مثل امروز ، اکثریت جمعیت مسلمین این منطقه را سنی‌ها تشکیل می‌دادند . در عصر پسرش اسماعیل عادلشاه(۴۱-۹۱۶/۳۴-۱۵۱۰) تشیع در نظام اداری سخت‌جا افتاد ونام شاه‌صفوی درخطبهٔ‌جمعه ذکر می‌شد. درروزگار ابراهیم اول(۶۶-۹۴۱/۵۸-۱۵۳۴)تشیع تا حدجدالهای تند، به حیاتی دوباره دست یافت، و در عصر ابراهیم دوم (۱۰۳۷-۹۸۸/۱۶۲۷-۱۵۸۰) حالت مسالمت‌آمیز وبی‌تعصب‌تری موقتاً میان دو فرقه برقرارگردید[۵].

قلی قطب شاه (۵۰-۹۱۸/۴۳-۱۵۱۲) پادشاهی گلکنده را به عنوان یك حکومت شیعی پایه‌گذاری‌کردکه درآن خطبه به نام ائمهٔ دوازده‌گانه شیعه خوانده می‌شد. گلکنده تمدن شیعی را، که توسط نجبای ایرانی‌نظیر میرمحمد مؤمن و میر جمله مایه می‌گرفت، بسط وتکامل بخشید.

برهان اول (۶۱-۹۱۵-۵۳/۹۱۵-۱۵۰۹) دومین فرمانروای احمدنگر به وساطت وزیر پرهیزکارش، شاه‌طاهر، به‌مذهب‌تشیع درآمد. تشیع احمدنگر تندروتر ازدیگر حکومتهای دکن بود. لعن خلفای نخستین رایج شد، اما در مقابل طغیان سنی‌ها از آن دست برداشتند. از نظر دودمانی، سلسله‌های بزرگ مغولی اهل تسنن بودند و سنی‌هم‌باقی‌ماندند. بابر (۳۷-۹۳۴/۳۰-۱۵۲۷) وهمایون (۶۴-۹۳۷/۵۶-۱۵۳۰) که‌دست کمك‌به‌سوی ایرانیان‌دراز کرده بودند،تحت فشار صفویه به‌زبان از تشیع ستایش کردند ولی در عمل سنیانی خالص باقی ماندند. بیرم خان محافظ اکبر شاه[۳] ونخستین‌شیخ‌الاسلام‌وی، گدائی‌وله‌له‌اش‌عبداللطیف‌یاشیعه‌بودند یا تفضیلی. برخی عناصر افراطی عوام‌پسند شیعی درآیین و اعتقاد بدعت شاهی دین الهی اکبر وجود دارد. بعضی ازنخبگان ممتاز شیعی در دربار اکبر، تاحدودی برعقاید مذهبی وی اثرگذاشتندکه دانشمند علامه، حکیم ابوالفتح گیلانی و ملامحمد یزدی اززمرهٔ آنها هستند.

جهانگیر وشاه جهان سنیانی ثابت قدم امابه‌علت تأثیرنورجهان، ملکهٔ زیباوبا فضل وهنر وایرانی وی وخانوادهٔ نیرومند او وجناح ایرانی دربار، تشیع کلاً خود را به‌مثابهٔ تنوعی‌معنوی‐فرهنگی درمیان نخبگان مسلمان شمال‌غربی هند تثبیت کرد. او رنگ زیب تا حد تغّردرمخالفت‌باتشیع تعصب می‌ورزید. تصرف‌قلمروهای‌شیعی گلکند وبیجاپور وجذب آنها درامپراطوری مغول‌هرچندکه رسماً یك جهاد معرفی نشد، شکی نیست‌که از جانب او عملی مستحسن تلقی گردید.

در زمان اکبرشاه، نورالله شوشتری برجسته‌ترین‌عالم دینی شیعهٔ دوازده

---

۳. محمد بیرم‌خان قراماتلوسردار شیعی مذهب وبا تدبیر همایون،واسطه شد تاشاه طهماسب سپاهی به‌یاری او فرستاد وسلطنت‌سند،بار دیگر به‌همایون رسید. هرچند به‌وعده وفا نکرد وبرمنابرکابل نام ائمهٔ دوازده گانه را درخطبه‌ها ذکر ننمود. بیرم‌خان که‌شاعری توانابود در غزلی گفته است: شهی‌که بگذرد از نه سپهر افسر او‐اگر غلام‌علی نیست خاك برسر او؛ محبت شه مردان‌مجو زبی‌پدری‐که‌دست غیرگرفتست پای مادر او.

امامی در ۱۵۸۷/۹۹۶ به هند مهاجرت کرد و توسط امرای شیعه مذهب دربار به امپراطور معرفی و به‌عنوان قاضی‌القضات لاهور معین گردید. در آنجا بود که وی احکام خودرا برطبق فقه سنی صادر می‌کرد[۴]. تمایل وی به‌تشیع در زمان جهانگیر فاش شد و به‌همین‌سبب در ۱۶۰۴/۱۰۱۳ اعدام گردید[۵]. شوشتری را شیعیان هند «شهیدثالث» لقب دادند [۶]. تذکرهٔ رجال شیعهٔ او موسوم به‌مجالس‌المؤمنین بسیار مجادله‌آمیز است و درآن اتهامات شیعه را برتسنن به‌قرینهٔ‌اسلام تاریخی مطرح کرده‌است [۷] .

در خلال دورهٔ انحطاط مغولان ، تنها فرمانروایی که می‌توان گفت دارای گرایشهای تفضیلی بوده بهادرشاه اول (۲۴-۱۱۱۹/۱۲-۱۷۰۷) است که بااجرای مراسم‌خطبه به‌سبك شیعه‌آشوب دامنه‌داری را برپا کرد. به‌علت‌ضعف مغولان‌متأخر، دو جناح سیاسی وعمدهٔ ایرانی وتورانی، که بترتیب شیعه وسنی بودند، از هم‌دور شدند. رهبری پویای جناح شیعی را سادات بارهه فراهم آورد که هدایت آن با دو برادر به‌نامهای عبدالله خان وحسینعلی‌خان شاه تراش[۶] بود، آنها امپراطوران دست‌نشاندهٔ متعددی از مغولان را برتخت نشانده یا از تخت بزیر می‌آورند تا این که‌قدرتشان‌توسط‌اتحادی‌قوی‌ازاهل‌تسنن‌در زمان محمدشاه ۶۲-۱۱۳۲/۴۸-۱۷۱۹ درهم شکسته شد.

ظهور سادات بارهه و بعدها سلسلهٔ شیعه مذهب وزرای نواب اوده، به کینه-

---

۴. قاضی نورالله شوشتری فقط طبق‌موازین تشیع وبراساس‌کتاب وسنت‌واجماع وعقل فتوا می‌داد، منتها طبق‌قولی که‌داده بود فتاوای اوازفتاوای یکی‌از امامان‌چهارگانهٔ اهل سنت خارج نبود.

۵. علمای اهل‌سنت به‌امرجهانگیر، قاضی‌نوراللّه‌را به‌سبب تألیف‌کتاب‌احقاق‌الحق که در رد ابطال‌الباطل فضل بن روزبهان اصفهانی (که فضل آن رادر رد نهج‌الحق علامهٔ‌حلی‌تصنیف‌کرد) نوشته بود، به‌قتل رساندند (۱۰۱۹ ق) مدفن قاضی‌نوراللّه‌درشهر آگره زیارتگاه است‌و وی را به «شهید ثالث» ملقب ساخته‌اند.

۶. king- makers، قس: ولی تراش (لقب نجم‌الدین کبری) مانند لقب شیعه‌تراش که مخالفان قاضی نوراللّه به‌وی داده بودند.

کشی‌های تلخی میان سنی و شیعه منجر گردید. این نزاعهای عمومی در آثار کلامی این دوره نیز به‌چشم می‌خورد. ولی‌الله وپسرش عبدالعزیز آثار ضد شیعی متعددی به رشتهٔ تحریر درآوردند.[۸]

تشیع اوده با پایتخت فرهنگیش در لکنهو حلقهٔ اتصال میان امپراطوری مغول و تشیع امروزین هند می‌باشد.[۹] بعد از لکنهو، رامپور که تا این اواخر پایتخت حکومت‌نشین شیعه مذهب کوچکی بود مرکز تشیع به شمار می‌رفته است.

وزرای نواب «اوده» به‌فرمانروایی حکومت‌نشین خود مختار اوده رسیدند، و در همان حال برخی ازآنها به‌عنوان صدراعظم امپراطورهای دست‌نشاندهٔ مغول در خلال قرن دوازدهم/هجدهم به‌خدمت درمی‌آمدند. در ۱۸۱۵/۱۲۳۱ باتشویق بریتانیایی‌ها وزرای نواب مدعی پادشاهی شدند. تحت نظر این خاندان فرهنگ شیعه تلطیف شد، وتا حدودی درلکنهو وحوالی آن که هنوز هم مرکز تشیع هند می‌باشد، گسترش یافت.

مضامین وارزشهای شیعی درشعر وادب اردو که دراین منطقه نوشته شده ودر ساختمان بنای امامباره‌ها[۷] به‌کار رفته، به‌چشم می‌خورد. در خلال عصر فرمانروایی امجد علی (۱۲۵۸-۶۴/۱۸۴۲-۴۷) قوانین شیعی اوده جانشین قوانین حنفی در محاکم شرع گردید. در لکنهو محققان نام‌آور چندی ازآن جمله تفضل حسین خان که‌قدری زبان لاتین‌می‌دانست پرورش‌یافتند.[۱۰] در۱۲۷۳/۱۸۵۶ حکومت نشین اوده درهند جذب قلمرو بریتانیا گردید، اما فرهنگ شیعه درلکنهو به‌شکفتگی‌خود ادامه‌داد وبرای مدتی‌مدرسه‌ای شیعی[۸] درآن شهر برای تربیت مبلغین فعالیت‌داشت.

۷. امامباره در شبه قاره، تقریباً معادل همان ساختمانی است که مادر فارسی حسینیه یا تکیه می‌نامیم و بعدها دانشگاه انگلیسی اسلامی علیگره

Muhammadan Anglo-Oriental college

نامیده شد

۸. به نام مدرسةالواعظین.

گردهمایی کلیهٔ شیعیان‌هند در ۱۹۰۷/۱۳۲۵ برای پیشرفت‌آموزش اجتماعی‌شیعیان تأسیس دانشکده‌ای شیعی در لکنهو را بدنبال‌داشت؛ و در دانشکدهٔ M-A-O که سید احمد خان در علیگره بنا کرد مادهٔ ویژه‌ای برای تدریس الهیات شیعه در نظر گرفته شده بود.

درهند، شیعیان از روی‌اعتقاد، مراسم عزاداری‌ماه‌محرم را برپا می کنند. از آنجا که شهادت امام‌حسین(ع)دردهم محرم اتفاق افتاده، دههٔ اول ماه به عزاداری پر- شوری اختصاص دارد که مجالس، شکل بیان منثور ومنظوم وقایع کربلا را به خود می گیرد. متعاقب آن ماتم است که مراسم سینه‌زنی اجرا می‌شود. وشبیه‌کوچکی‌از آرامگاه حسین که تعزیه[۹] نام دارد و علمهایی که معرف بیرق برادرش عباس می‌باشد،در اماکن متبرکی موسوم به امامباره نگه‌داری می‌شود. همهٔ اینهارا طی مراسمی دسته‌جمعی در روز دهم‌محرم بیرون می‌آوردند و تعزیه در شط یا چاهی که به‌کربلاهای‌محلی معروف ومعرف میدان جنگ‌است، فرومی‌رود. شورمصیبت حسین(ع) تأثیرروحی چشمگیری برزنان باقی‌می‌گذارد- چندانکه،درمراسم‌عزاداری النگوهای بلورین خودرا می‌شکنند، سرخود را شانه نمی‌زنند، جواهر برخویشتن نمی‌آویزند، ازپوشیدنی‌هایی به‌رنگ روشن خودداری می کنند و درخلال‌عزاداری خنده یا هرحالت خوشی را پنهان می‌دارند. این سوگواری گاهی تا اربعین قتل حسین(ع)که چهلم نامیده می‌شود ، ادامه می‌یابد. در هند برخی ازمراسم مربوط به مصیبت حسین،تحت تأثیر آیین هندو قرارگرفته است.

درفضای ناشی‌ازپیوستگی عقاید ومسلکهای مذهبی هند، تسنن درامرمصالحه با تشیع کوشیده است. عقیدهٔ تفضیلیه‌از طرف بخش کوچکی از نخبگان سنی

---

۹ . مشابه آنچه که امروز در برخی از شهرهای ایران (از جمله یزد و جنوب خراسان) هنوز معمول است که به آن نقل یا نخل گفته می‌شود و عبارت است از طرح گنبدی شکل‌مزار امام‌حسین(ع) که‌معمولاً؟ از چوب درست می کنند و در روز عاشورا به طریق مخصوصی تزیین می‌شود و مراسم عزادادی برگرد آن انجام می‌پذیرد.

پذیرفته شده و بنی‌امیه اغلب موردتنفر می‌باشند. این شیوه در مناطقی که اکثریت باجماعت شیعه‌مذهب‌است مثل لکنهو، به‌علت رسم لعن آشکار سه‌خلیفهٔ اول اخیراً روبه‌فراموشی رفته‌است.همچنین این امر به‌ظهور متقابل مدح صحابه یا بیان مناقب این سه‌خلیفه منجر گردید و اغتشاشات فرقه‌ای را بدنبال داشت. متعه؛ یعنی، قرار ازدواج موقت، هرچند که در قوانین شیعی مجاز است، توسط نخبگان شیعی غرب‌گرا تقبیح گردیده و بندرت بدان مبادرت می‌شود.

بارشدنوگرایی‌دراواخرقرن‌نوزدهم،احساس‌وحدت‌بااسلام‌سنی‌توسط‌نوگرایان شیعی، هرچند به‌درجات متفاوت، مطرح می‌شود. جای بسی تعجب است که به رسمیت شناختن ادعای امپراطوری عثمانی در امر خلافت، که در فرضیهٔ امیرعلی ـ که میان امامت امام و خلافت خلیفه فرق می‌گذارد ـ متبلورشد، نیز در میان بود. اسکندر میرزا نخستین رئیس جمهوری پاکستان یك‌شیعه بود و دو قانون اساسی آن‌کشور که بترتیب در سالهای ۱۹۵۶/۱۳۷۶ و ۱۹۶۲/۱۳۸۲ اعلام گردید، با تأکید بر انطباق باقرآن و حدیث، تصریح می‌کند که سنت برای هریك‌ازفرقه‌های اسلامی برطبق تعبیر خود آن فرق قابل‌اجرا می‌باشد.

۲ـ اسماعیلیه [۱۱]

نفوذ قرامطه به‌سند نسبتاً زود عملی‌گردید. مولتان درحدود ۲۸۷/۹۰۰توسط عبدالله قرمطی قبضه شد. مقدسی جغرافیدان مسلمان که در ۳۷۵ /۹۸۵ از مولتان دیدن کرده می‌نویسد درآن زمان مردم آن‌جا مذهب اسماعیلیه داشتند. داعی مهم مولتان بامعز خلیفهٔ فاطمی (۶۵ـ۳۴۲ـ۷۵/۹۵۳) مکاتبه داشت. قدرت اسماعیلیه در مولتان توسط جلم بن‌شیبان به‌سال ۹۸۳/۳۷۳ مستقرگردید. وی اطاعت‌فاطمیان را گردن نهاد و نفوذ اسماعیلیان ـ هرچند به‌اسم بیش از یك‌قرن در سند به‌طول انجامیدـ در ۱۰۰۵/۳۹۶ وبار دیگر در ۱۰۱۰/۴۰۱ محمود غزنوی‌قوای ابوالفتح داود فرمانروای قرمطی مولتان را درهم شکست و آن شهر رابه‌اشغال درآورد. اما

به‌هرحال این اشغال موقتی بود. فرمانروایان سومرهٔ سند پیش‌از گرویدن مجدد به آیین هندو ازیك‌مرحلهٔ بینابین یعنی گرایش به‌اسماعیلیه گذشتند ویکی ازراجه‌های سومره در ۱۰۳۲/۴۲۴ از بهاءالدین رهبر دروزی نامه‌ای دریافت کرد. نوشتهٔ مستنصر (۸۷-۴۲۷/۹۴-۱۰۳۶) مسائل اداری راجع به‌داعیان درهند را یادآور می‌شود.[۱۲]

در۱۱۷۵/۵۷۱ محمدبن سام‌غوری مولتان را فتح کرد وبه‌قدرت ونفوذ اسماعیلیه‌در آنجا پایان داد وخودوی به‌دست اسماعیلیه و یا به‌دست کهکرها به‌قتل رسید.[۱۳]درعهد حکومت سلطانه رضیه، قیام مهم اسماعیلیه، به‌رهبری نورترك، که سنی‌ها را ناصبی و دشمن‌علی (ع) قلمداد می‌کرد و پیروانش را باحتمال ازسندو گجرات فراهم‌آورده بود، صورت‌گرفت.[۱۴]

ازفرضیهٔ‌منانت[۱۵] (Menant) که‌نورترك‌رابانورستگور،(Nursatgur) رهبر خوجه‌ها یکی می‌داند به‌این جهت ،که قویاً جنبهٔ نظری دارد ، می‌توان چشم پوشید. همچنین نوشته‌هایی‌که جنبهٔ تذکرهٔ رجال دین دارد ونور ترك را از اتهام اسماعیلی بودن تبرئه می‌کند، می‌تواند نادیده انگاشته شود.[۱۰][۱۶] قیام نورترك بسرعت توسط حکومت وقت فرونشانده شد. در زمان فیروز تغلق تبلیغات مذهبی اسماعیلیه هنوز همچنان فعال بود ووی اقداماتی جهت سرکوبی آن به‌عمل آورد.

بهره‌ها وخوجه‌ها دوفرقهٔ عمدهٔ اسماعیلیه هندند. شکاف میان آنها ، به‌سال ۱۰۹۴/۴۸۷ برمی‌گردد، زمانی که‌مستعلی(۹۵-۴۸۷/۱۱۰۱-۱۰۹۴)به‌جای‌برادرش نزار[۱۱] به‌عنوان خلیفهٔ فاطمی درمصر جانشین مستنصرگردید. بهره‌ها نسبت امامان خود را به‌مستعلی می‌رسانند . از طرف دیگر این ادعا که‌امامت نزار امامتی واقعی بوده، توسط حسن‌بن صباح عنوان شد . خوجه‌های هند به‌تقلید از نزاریه الموت،

---

۱۰. دربارهٔ شرح عقاید اسماعیلیه اعم ازخوجه‌ها وبهره‌ها باید به‌کتب معتبر خود ایشان مراجعه کردنه به‌گفتار مخالفان.

۱۱. درمتن انگلیسی Nizar(نظار) آمده‌که درست نیست.

آقاخان را امام‌حی خود تلقی می‌کنند. این دوجماعت تجـارت پیشهٔ گجراتی‌مثل سنیان ممن[۱۲] درخلال سده‌های پنج/یازده‌وشش/دوازده ازآیین هندو به‌این‌مذهب درآمدند.[۱۷]

۳ـ بهره‌ها[۱۸]

واژهٔ بهره به‌احتمال ازنام جمعیت التقاطی هندویی«وهره»(Vohra)ویااز کلمهٔ‌گجراتی وهورو(Vohuru) به‌معنی تجارت که شغل آنهاست،گرفته شده‌است. دوفرقهٔ کوچك‌ومشخص بهره‌ـیعنی سلیمانیه: پیروان سلیمان‌بن‌حسن که درگجرات، بمبئی ودکن وجود دارندـ و داودیه: پیروان داودبن عجب شاه (م۹۹۸۰/۱۵۸۹)ـ می‌باشند وبامذهب اسماعیلیهٔ یمن ارتباط دارند. این دوفرقهٔ کوچك دوداعی مطلق ازدوتیرهٔ متفاوت‌راتکریم‌می‌کنند. همچنین اقلیت‌کوچکی از سنیان بهره بنام‌جعفریه وجود دارندکه‌کشاورزی می‌کنند ودراینجا مورد نظر ما نیستند. فرقه‌های‌کوچك‌و کم اهمیت تر دیگر بهره، مثل علیه؛ نگوشیه وهپتیه نیز وجود دارند.

داعی مطلق سلیمانیه ، یحیی‌بن سلیمان ، مقر اصلی دعـوت خود را درسال ۱۵۳۹/۹۴۶ از یمن به‌هند منتقل‌کرد.[۱۹] ادارهٔاین‌جماعت براساس اطاعت‌مطلق ازاولی‌الامراستواراست. دررأس‌آنهاداعی مطلق یعنی رهبر بلامنازع ومدیرجماعت قرار دارد؛ پس ازاو مأذون ومکاسر هستند که مراتب آنها بقایایی از سلسله مراتب کهن اسماعیلی است. سپس هجده‌تن ازمشایخ که درسیفی‌درس ـآموزشگاه مذهبی بهره واقع درسورت(Surat) ـ تعلیم یافته‌اند ، قراردارند. پس ازآنها عامل ها هستندکه درشهر توسط جمعیت قابل توجهی ازپیروان بهره به‌منظور اجرای‌عبادات دسته‌جمعی واجرای مراسم زناشویی وسایر خدمات معین شده‌اند. درمراتب پایین ملاها جای دارندکه به‌عنوان معلم‌درمدارس‌بهره‌یی به‌خدمت مشغول می‌شوند.[۲۰] مقر دعوت سلیمانیه در«برودە» واقع در گجرات است، و محمدبرهان الدین داعی مطلق‌این روزگاربه‌شمارمی‌رود، که‌نمایندهٔامام‌حیِ‌غایب نیزهست. هربهره‌یی‌نوکیش،

---

۱۲. memon جامعه‌ای تجاری در بمبئی و گجرات که سنی مذهب‌اند.

سوگند می‌خورد که رازپوش‌ووفادار به‌امام باشد.

جماعت بهره درمحله‌ای از شهر که منحصر به‌آنهاست زندگانی می‌کنندو مساجد ومحل تجمع خاص خود دارند. بهره‌یی‌ها باسایر مردم زیاد نمی‌آمیزند واز میان خود همسر اختیارمی‌کنند وزنانشان حجاب رامراعات نمی‌کنند. [۲۱] اصول آفرینش‌عالم‌وتعابیرعامیانهٔ فرقهٔ بهره، مأخوذازادبیات اسماعیلی فاطمیان‌است.تقویم بهره‌ازتقویم متداول میان مسلمین‌دوروزجلوتراست. بهره‌ها دربرخی ازمراسم‌ازقبیل اذان‌وبرگزاری عیدغدیر_ که یادآورانتخاب صریح‌علی(ع)به‌خلافت ازجانب پیامبر است_ ازفرقهٔ امامیه تبعیت می‌کنند[۱۳]. بعضی ازمواریث‌آیین‌هندویی، هنوزهم‌میان پیروان بهره پابرجاست، برای نمونه: درامر زناشویی؛درقوانین ارث_ که‌زن را از سهمش دراموال محروم می‌کنند_؛ درتقویم؛ درددادن وگرفتن بهرهٔ وامها وآغازسال مالی_ که مثل هندوها ازمراسم چراغانی هندو(دیوالیDipa vali) است.[۲۳]

بهره‌ها افرادی‌منظم،منسجم،متهور درامربازرگانی،مرفه،آرام ونجیب‌هستند. مؤسسات عام‌المنفعهٔ آنها از بینوایان مراقبت می‌کند. مثل دیگر شیعیان[هند] تحت تأثیرآیین هندو واقع شده‌اند ، با این حال چیزی از دست هندوها یا غیر مسلمانان نمی‌خورند ونمی‌آشامند. اگرلباس آنها را هندویی بشوید، برای رعایت تشریفات مذهبی تطهیر، قبل از استفاده،آن را آب می‌کشند.[۱۴]

۴_ خوجه‌ها [۲۴]

لفظ خوجه ازلحاظ اشتقاق ازکلمهٔ خواجه‌که اشارتی ضمنی به‌تجارت‌دارد گرفته شده است. خوجه‌ها جماعتی منسجم وموفق هستند. بسیاری ازآن‌ها درشرق افریقا وشبه قارهٔ هند وپاکستان ازثروت بسیار برخوردارند.

---

۱۳. بهره‌ها، برخلاف خوجه‌ها، احکام و عبادات را بدقت اجرا می‌کنند.

۱۴. همهٔ مسلمانان ، بخصوص همهٔ شیعیان،کافران‌رانجس می‌دانند؛ تعجبی ندارد اگر شیعیان بهره، هندوان را نجس بدانند. اصولاً پاکستان،یعنی سرزمین مسلمانانی که هندوان نجس درآن جایی ندارند.

خوجه‌ها، نورستگور (ستگر)را که احتمالاً درقرن ششم/دوازدهم ازالموت آمده بود، به‌عنوان اولین داعی خود می‌شناسند. او خیلی زود برخی ازمراسم آیین هندو ازقبیل سمادهی(Samadhi) یا جلسهٔ سلوك عارفانه را درتعالیم صوفیانهٔ خود گنجاند.[۲۵]

کتاب‌های مذهبی خوجه‌ها به‌جنان(Ginans) شهرت یافته است، ازمعروفترین آنها دس اوتار(Das Avatar) یا ده حلول از صدرالدین است که در قرن نهم /پانزدهم نوشته شده است . این کتاب شامل ده فصل است که هـرفصلی یکی از تجسم‌های ده‌گانهٔ ویشنو، خدای هندو را ـ که از آن میان علی(ع) به‌عنوان مهمترین تجسم تلقی می‌شود ـ توصیف می‌کند. حقوق اختصاصی خوجه‌ها نیزوسیعاً ازقوانین هندو گرفته شده گرچه آغاخان اول در۱۲۶۴/۱۸۴۷ سعی کرد آن را ازاین منبع آزادسازد.[۲۶]

آغاخان‌ها[۱۵] امامان حی وحاضر خوجه‌ها هستند وبه‌آنها الوهیت نسبت‌داده شده است. نخستین آغاخانی که به‌هند مهاجرت کرد حسنعلی شاه بود که در۱۲۵۶ـ /۱۸۴۰ به‌سند وارد شد و به بریتانیایی‌ها برضد امرای محلی مدد رساند و عنوان حضرت‌والاوشئون یك‌شاهزاده وفرمانروای بدون‌مملکت را دریافت کرد. هرخوجه از یك‌دهم تا یك‌هشتم درآمدش را به‌عنوان «دسونده» یعنی «عشریه» به‌آغاخان پیشکش می‌کند. رستگاری وی درشناخت امام است، واگر دراین امرقصور ورزد باید حیاتی شامل هشتاد وچهاربار تجدید تولد را متحمل شود.[۲۷] زیرنظر آغاخان یك‌شورای عالی ویك کمیتهٔ مرکزی مرکب ازپنج نفر به‌نام «پنج‌بهایی»(Panjebha'i) (یعنی پنج برادر) و یك خزانه‌دار وجـود دارد. این نهادهـا درسطح ایالتی ومحلی‌ودر جماعتهای خوجه‌ها دربیرون ازهند، فعالیت‌دارند. حج برای خوجه‌ها عبارت است‌از نو زیارت آغا خان ونه‌زیارت خانهٔ‌خدا. اما آنها به‌زیارت نجف و کربلا ـ مدفن علی(ع) وفرزندش حسین(ع) ـ می‌روند. دسونده[عشریه] جای‌زکوة را می‌گیرد وجهاد به‌عنوان مبارزه ضد غرایز پست حیوانی شخص تفسیر می‌شود.

۱۵. در رسم‌الخط فارسی «آقا» با «ق» نوشته‌می‌شود ولی دراردو با «غ» می‌نویسند. اصل کلمه ترکی است به معنی برادر بزرگ.

اعضای فرقهٔ شمسیه، ازفرق کوچك خوجه پیروان شمس الدین(متوفی۹۰۶/۱۵۰۰)، درپاکستان غربی به‌سرمی‌برند،آنها نیز برآن‌اند که خدا درکالبد آغاخان حلول کرده است، اما فرقه‌ای التقاطی به‌حساب می‌آیند که عمیقاً ازآیین هندومتأثر هستند. شمسیه‌مجموعهٔ کتب‌مذهبی‌خود را «اثاروده» (Atharv Vedh) می‌نامند واز اسامی‌کاست هندواستفاده می‌کنندو پیامبر وهمین‌طور امامان خود را با برهما خدای بزرگ هندومرتبط می‌دانند. [۲۸] مذهب خوجه هر چند قویاً از آیین هندو رنگ پذیرفته،جالب است که آغاخان‌سوم(سلطان محمد شاه)از سال ۱۳۲۶/۱۹۰۸ به‌بعد یکی ازرهبران برجستهٔ جدایی خواهی مسلمانان درامورسیاسی هند به‌شمار رفته است؛ همچنانکه محمدعلی جناح[۱۶] بنیانگذارپاکستان هم اصلاً یك‌خوجه‌بود. خوجه‌ها مسجدی‌ندارند، آنهاروزانه‌سه‌بار درجماعت خانه‌های خودنماز می‌خوانند. این نمازها شباهتی به‌نماز سنی یاشیعیان ندارد، و درحقیقت تعظیمی قلبی نسبت به آغاخان به‌شمار می‌رود که از بعضی ویژگیهای‌آیین هندو متأثراست. ازطرف دیگر خوجه‌ها نماز عیدین [فطروقربان] را باسنی‌ها یا شیعیان درمساجد جامع شهرها به جای می‌آورند و در مراسم عبادی آنها از حرکات بدنی اکثریت نمازگران تبعیت می‌کنند.

یك جناح اصلاح طلب- به‌نام بار بایی- که درباب پذیرفتن ادعای آغاخان مبنی برالوهیت ورهبری مطلق تردید داشت، به سال ۱۲۵۶/۱۸۴۰ درمیان خوجه‌ها پدیدآمد. اعضای‌آن مستعد تمایل به‌تشیع دوازده امامی یا مذهب سنی بودند و در دهۀ ۱۸۵۰ به‌امرآغاخان، که دریك دعوای حقوقی درديوان عالی بمبئی به‌سال ۱۲۸۳/۱۸۶۶ به‌رهبری بلامنازع‌جماعت نایل آمد، تکفیر واخراج گردیدند. پیرایی، یکی دیگر ازگروههای خوجه‌های‌مستقر درمنطقهٔ سند، مرجعیت‌آغاخان رابه‌رسمیت نمی‌شناسند ودرآیینهای دینی مربوط به‌مرگ وزندگی به آیین هندونزدیك هستند.

---

۱۶. «جیناه» به‌معنی لاغـر لقب مرحوم محمدعلی جناح بوده است . مسلمانها در زبان اردو آن را به‌صورت «جناح» نوشته‌اند.

۵ـ فرق کوچك اسماعیلی

بعدازمرگ امام شاه داعی خوجه در ۱۵۱۲/۹۱۸ برخی از پیروانش شاخهٔ انشعابی‌امام‌شاهی‌راپدیدآوردند. منشأمذهب‌التقاطی آنهابه‌آیین هندوبرمی‌گردد. اینان به‌پنج تن «محمد(ع)، علی(ع)، فاطمه(س)، حسن(ع) وحسین(ع)» الوهیت داده‌اند و فاطمه دختر پیامبر(ص) را الهه‌ای هندو به‌شمار می‌آورند. آنها نماز را نمی‌شناسند و مثل هندوهامردگان خود را می‌سوزانند، اما استخوان آنها را دفن می‌کنند.[۲۹]

یکی دیگر ازگروههای‌خوجه که خیلی تحت تأثیرآیین‌هندوواقع شده‌است، سوامی‌نراین‌پنتس(Swami Narayan Panthis)است. گروهی‌دیگرازخوجه‌ها معروف به‌گوپتی‌ها(Guptis) هستندکه‌به خدا و پیامبر(ص)وعلی(ع) همچون تجسم کریشنا خدای هندواعتقاد دارند؛وامام‌الدین بنیانگذار این فرقه را جانشین علی(ع) به‌حساب می‌آورند. گوپتی‌هاعقیدهٔ دینی‌خودرا پنهان ومثل هندوهاازخوردن‌گوشت احتراز می‌کنند. آنها نه‌نماز می‌خوانند ونه روزه می‌گیرند . اگر یك گوپتی اسلام خود راآشکار سازد تکفیر وطرد می‌گردد وپرغاتی (ازسلسله جبالی دیگر) خوانده می‌شود.[۳۰] مومنه‌ها(Mominas) یك‌گروه شیعی‌هستندکه درمیان جامعهٔ‌تجاری سنی ممن(memon) دربمبئی وگجرات‌به‌سرمی‌برند وتاحدودی هندوشده‌اند.[۳۱]

نور بخشیه پیروان‌کشمیری شمس‌الدین عراقی (متوفی ۱۴۸۶/۸۹۲) داعی اسماعیلیه هستندکه وی ازجانب پیروان خود به‌عنوان مهدی تلقی شده است. [۳۲] این فرقه توسط میرزا حیدر دوغلات ، مورخ و شاهزاده تیموری ، در۱۵۴۱/۹۴۸ سرکوب گردید.

علی‌اللهی[۱۷] فرقه‌ای ازغلات‌شیعه است که درشمال‌غربی‌کشمیرودرحیدرآباد (دکن) پایه‌گذاری شد. از اصول عمدهٔ‌آن اعتقاد به‌الوهیت علی(ع) است. آنها به

---

۱۷ . مؤلف این نام‌را به صورت «علی‌الهی» نوشته ولی صحیح آن «علی‌اللهی» است.

تناسخ معتقدند وگیاه خوار هستند وعلی(ع) را مظهر خدا وکالبد یا جلوهٔ وی تلقی می‌کنند، همین‌طور قایل‌اند که علی(ع) با خورشید یکی شده است.

علی‌اللهی‌ها قرآن‌را کتابی‌تقریباً ساختگی‌می‌دانندو آن‌رارد می‌کنند؛ محمد(ع) را پیامبری می‌دانند که علی؛ یعنی خدا، که بعداً به‌منظور یاری پیامبر هیئت بشری به‌خودگرفت، اورا مبعوث کرده است. [۳۳] علی‌اللهی‌ها هم مسجد ندارند و آداب تطهیر را به‌جا نمی‌آورند؛ گوشت خوك می‌خورند وشراب می‌نوشند؛ یك‌همسر اختیار می‌کنند و طلاق را مجاز نمی‌شمرند و زنانشان نیز از برخی آزادیها برخوردارند. [۳۴]

فصل سوم

حرکت‌های مهدویگری

۱ـ مهدویت

نخستین بدعت مهدویگری که درتاریخ هند اسلامی ثبت شده متعلق به‌رکن است که درقرن هشتم/چهاردهم ادعای مهدویت کرد، وبه‌نظر می‌رسد برخی عقاید عوام‌پسند و منسوب به‌حروفیه داشته است، وی در خلال عصر فرمانروایی فیروز تغلق به‌خاطر ارتدادش اعدام گردید[۱].

در قرن نهم/پانزدهم به‌تقریب یك هزارسال قمری بعداز ظهور پیامبر سلسله بدعتهایی در شمال غربی هند ظاهر شد که بلوکمان (Blochman) آنهارا الفی (هزاره‌ای) نامیده‌است[۲] سه‌تا از این حرکتها که‌اهمیت بیشتری‌دارند عبارت‌انداز: مهدویهٔ‌سیدمحمد،مهدی جونپوری، دین الهی‌اکبر و روشنیه‌ـ که در منطقهٔ سرحدی شمال‌غربی پدید آمد.

مهدویگری سیدمحمد (۹۱۰-۱۵۰۴/۸۴۷-۱۴۴۳) به احتمال تحت‌تأثیر سقوط جونپور و پایان عصر فرمانروایی سلاطین شرقیه در ۱۴۷۷/۸۸۲ بوده ودر این پیشامد علامت فرارسیدن پایان جهان را دیده است . او واعظی وارسته بودکه به‌دعوت مهدویت خود اعتقاد داشت و برای کسب قدرت دنیوی دربند جاه‌طلبی

نبود؛ بنابراین مهدویت وی بامتمهدی‌های افریقا بکلی متفاوت بـود. در سال ۱۴۹۵/۹۰۱ به‌قصد زیارت حج به‌مکه رفت ودرآنجا اولین دعوت خود را آشکار کرد (مدعی شدکه او مهدی یارهبری است که قرار است اسلام را قبل‌از پایان عالم به‌خلوص نخستین خود بازگرداند). وی در بازگشت به‌احمدآباد هند به‌سال ۱۴۹۹/۹۰۵ باردیگر دعوت‌راآشکار کرد و باخصومت علما من‌جمله علی متقی محدث مواجه گردید [۳]. چون به‌علت تعقیب علمای دینی پیوسته ازجایی به‌جایی می‌رفت، اصل هجرت را به‌عنوان عبادت احیا کرد. بااین حال دعوت‌او برخی موفقیت‌های محدود در میان نجبای گجرات به‌دست آورد و سلاطین گجرات، (محمود شاه بگرا) و احمدنگر (احمدشاه بحری) او را معزز داشتند . سرانجام سرگردانیهای وی در «فرح»ـ واقع درافغانستان نوین ـ به‌پایان‌رسید وعمرش به‌سال ۱۵۰۴/۹۱۰ درآنجا به‌سر آمد. پیام وی عشق به‌بشریت وحس نـوعدوستی بود. مردم از تعلقات خود دست می‌کشیدنـد تااز او پیروی کنند. مواعظش تاحدودی جنبهٔ تلفیقی وبنیادگرایانه داشت. وی می‌کوشید که اختلاف‌نظرهای موجود میان مکاتب فقهی تسنن را از میان ببرد.

او احترام نخبگان سنی را ـ که ازو پیروی نکرده و به‌عنوان مهدی به او اعتقاد نداشتند اما به‌خلوص‌نیت او بادیدهٔ احترام می‌نگریستند برانگیخت[۴]. مهدویه به‌منظور رسیدن به‌صلح و عدل از بی‌اعتنایی به‌دنیا جانبداری می‌کردند و ریاضت را پیشهٔ خود داشتند؛ به توکل یعنی تسلیم به‌رضای خدا و اشتیاق به لقاء پروردگار ـ که معتقد بودند باچشم سرامکـان‌پذیر استـ اعتقاد داشتند، ازهرفرد مهدوی انتظار می‌رفت یك‌دهم ازدرآمدش را به‌عنوان صدقه بدهد و زمان بیشتری را به‌ذکر مشغول بـاشد [۵]. سیدمحمد تعلیم و تربیت و تحقیق را بـرای ایمان یا اعمال ضروری نمی‌دانست. به توصیهٔ مهدی مریدتنها برای سدجوع به‌کسب معاش می‌پرداخت. بنابراین مریدان مثل صوفیان درست آیین، بافتوح (رزقی کـه بدون طلب حاصل‌شود) روزگارمی گذراندند و هیچ‌گونه ثروتی نمی‌انباشتند [۶].

مهدویه، سیدمحمد جونپوری را به عنوان یکی از پیروان پیامبر(ص) قلمداد می‌کنند اما مدعی‌اند که وی دررتبه همتای پیامبر و باویکی شده است وآن دوتنها در عنوان تفاوت یافته‌اند. آنها فقط بـه‌آن‌بخش از حدیث کـه بامواعظ و تعالیم مهدی ایشان منطبق باشد اعتقاد دارند [۷].

اماکن استقرار مهدویه، موقت یانیمه‌موقت‌بود «دایره» نامیده می‌شد. هردایره مشتمل بود برزاغه‌یی که از دیواره‌های گلی وسقف‌های توفالی در اطراف شهرها می‌ساختند [۸].

نواب اصلی محمدمهدی درشمال‌هند، عبدالله نیازی و شیخ‌علائی بودند که تـوسط مخدوم‌الملك‌ـمتکلم تنگ‌نظر که در زمان اسلام‌شاه سوری (۶۲-۹۵۲/ ۵۴-۱۵۴۵) و عصر اکبرشیخ‌الاسلام بودـتحت‌تعقیب و موردشکنجه و آزار قرار گرفتند. ازین‌دو مهدوی برجسته، نیازی در زیرضربات شلاق دست از اعتقاد خود برداشت وعلائی درزیر شکنجه جان‌داد. آخرین‌مروج نام‌آورمهدویه «میان‌مصطفی» (متوفی۹۸۳/۱۵۷۵) بودکه‌پس‌ازوی جنبش مهدویت در شمال هند ازهم فروپاشید ودر نواحی جنوبی، خصوصیات معنوی خود راباا قدامات ماجراجویانی چـون جمال‌خانـ که به‌عنوان «شاه‌تراش[1]» اسماعیل نظام‌شاه (۱۰۰۰-۹۹۸/۹۱-۱۵۸۹) را برتخت فرمانروایی احمد نگر نشانید و اورا به‌آیین مهدویه درآوردـ از دست داد. ظرف دوسال قدرت جمال‌خان ساقط شد و احمـدنگر بـه‌تشیع بـازگشت. جماعتهای مهدویه هنوزهم در دکن و گجرات باقی هستند.

ذکر یه یا «دایرهٔ واله[2]» شاخه‌ای از فرقهٔ مهدویه در بلوچستان هستند کـه لیلة‌القدر ماه‌رمضان را در دائره‌ای از سنگ به‌نیایش می‌پردازند. فرقهٔ کوچك دیگری ازدائرهٔواله دردکن وجود دارند که سیداحمد (۹۱۰-۸۴۸/۱۵۰۴-۱۴۴۴)

۱. رجوع کنید به‌صفحهٔ ۳۰.

۲. یعنی اهل دایره.

راکه خودادعای مهدویت کرد و از مهدویه‌روی برگردانید، حرمت می‌گذارند[۹].

۲ـ دین الهی

چون اکبر (۱۰۱۴-۹۶۴/۱۶۰۵-۱۵۵۶) امپراطور مغول در زمانی‌پرورش یافته بودکه بخت پدرش(همایون) در حضیض بود، تعلیم وتربیت رسمی چندانی ندیده وبی‌قید بارآمده‌بود. امازهنی وقاد وکنجکاوداشت. اوابتدا بااحترام به‌صوفیه چشتیه همچون فردی مؤمن به‌رعایت موازین مذهبی پایبند بود اما با گذشت زمان براثرکوته‌بینی و دنیاخواهی رجال مذهبی دربار، بویژه مخدوم‌الملك شیخ‌الاسلام و عبدالنبی صدرالصدور انقلابی در فکرش پیدا شد و در صدد تغییر بنیادی عقاید مسلمانان برآمد.

در همین‌زمان وی تحت‌تأثیر شیخ‌مبارك‌ـ عقل‌گرایی که سابقاً جزو مهدویه بودـ و فرزند بااستعدادش ابوالفضل، قرار گرفت. شیخ‌مبارك درسال ۱۵۷۹/۹۸۷ بازیرکی، فقها را برآن داشت تا فتوایی را ـ که آن را بغلط برخی از مورخین اروپائی «حکم مصونیت ازخطا» نامیده‌اندـ امضاکنند؛ به‌موجب این فتوی درمورد بروز اختلاف میان علما نظر امپراطور حکم بود و بااعطای قدرت قانونگزاری برطبق شریعت به‌امپراطور، اقتدار علمای دین بسیار محدود شده بود[۳]، ساختمان

۳. «شیخ‌مبارك که اعلم‌علمای زمان‌بود، حسب‌الامراکبر صورت سؤالی ازعلمای زمان نوشته به‌مهر خود مختوم گردانید و از علمای عصرکه در اردو حاضر بودند فتوای صریح خواست. علما که حساب کار را در دست داشتند باتوجه به‌آیهٔ:اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولی‌الامرمنکم، ودیگر احادیث‌همگی حکم کردند که مرتبهٔ سلطان‌عادل نزد خدای از مجتهد بالاتر است چه اطاعت چنین سلطانی به‌دستور صریح‌قرآن فرض است، در صورتی‌که دربارهٔ مجتهدین چنین‌دستوری نرسیده است. وچون پادشاه اعدل و افضل ناس واعلم به‌احکام الله است، اگردرمسائل دینیی که مورداختلاف علماست یك طرف‌را اختیار نمود اطاعتش واجب است و اگر به‌اجتهاد خودحکمی را از احکام، که مخالف نص باشد، بنا به مصلحت عام وضرورت صادرکرد مخالفت باآن موجب‌سخط الهی است. همه علما حتی مخدوم‌الملك و صدرالصدور طوعاً اوکرهاً این فتوی را مهر وامضاء کردند...». نقل از رسالهٔ روابط فرهنگی ایران وهند درعهد سلطنت شاه جهان ـ نوشتهٔ دکترمشایخ فریدنی.

موسوم به عبادت‌خانه که درآغاز برای برگزاری مراسم مذهبی یاعبادتهای صوفیانه درنظر گرفته شده‌بود، بزودی به‌مکانی مبدل گردید که نخست جلسات مذهبی نمایندگان فرقه‌های مسلمان وبعد سایر مذاهب، درآنجا منعقد می گردید[۴].در خلال این مباحثه‌ها خصلت بهگزینی اکبر وابوالفضل عمق بیشتری پیدا کرد. اکبربه‌گیاه‌خواری روی‌آورد واحترام به‌خورشید ونور را،که تقریباً درمسیر رسیدن به توحید خورشیدی بود،گسترش داد. وی اعتقاد به اخلاقیاتی پیدا کردکه مورد قبول کلیهٔ مذاهب بود، و سرانجام در۹۸۹/۱۵۸۱ فرقهٔ بدعت‌آمیز مهدویت[۵] خود را موسوم به‌دین الهی بنیان‌گذاشت. این فرقه در واقع یك محفل درباری به شمار می‌رفت‌که کسی به‌عضویت آن تشویق نمی‌شد وعلناً درترویج آن کوششی به‌عمل نیامد. این مذهب به‌شیوه‌ای مبهم باانتساب صفتی شبیه پیامبری یاظل‌اللهی به‌امپراطوربرمحور وجود وی تمرکز می‌یافت . لیکن رویهمرفته دردرون اسلام باقی ماند وفی‌المثل‌از فرقهٔ خوجه‌ها به‌اسلام نزدیکتر بود.

دین الهی نفس‌پرستی، شهوت،اختلاس، نیرنگ، افترا، ستم، ارعاب‌وغرور را نهی می کرد ؛ کشتن حیوانات را عملی قبیح می‌شمرد و تجرد را پسندیده می‌دانست. از ده ملاکی که دین الهی توصیه می کرد نه تای‌آن،که عبارت بود از: آزادگی، برد باری،پرهیز، اجتناب از دلبستگی شدید به‌مادیات، تقوا، ایثار، دور-اندیشی، نجابت وملاطفت، به‌طور مستقیم از قرآن ودرواقع ازکتب مقدس مذاهب گرفته شده بود. آرمان صوفیانهٔ تزکیهٔ نفس ازطریق اشتیاق وصول به‌حق، براین‌ها افزوده شد. دین‌الهی مدعی داشتن نص‌آسمانی نبود ودکانی برای ملایان نساخت.

این فرقه نوزده عضو داشت‌که فقط یکی ازآنهاهندو بود. تعلق خاطرآنها به نوروخورشید بیانگر تأثر ازآیین زردشتی‌وهندو وهمین‌طور تصوف اشراقی است. مراسم عبادی این‌آیین آداب زردشتی‌را با نماز مسلمین درهم‌آمیخت. مشکل‌بتوان

۴. عمارت این عبادت خانه هنوز درفتح پورسیکری، نزدیك آگره باقی است.

۵. «مهدویت» دراین مقاله همه‌جا ترجمهٔ «messianic» است . به‌کار بردن این کلمه ازسوی‌مؤلف دربرابر مهدویت خالی ازمسامحه نیست. به‌علاوه درهیچ‌یك ازمآخذ اشاره‌ای به‌دعوی مهدویت ازسوی اکبر نیست.

باور کرد که هیچ‌یك از اعضای آن و کمتر ازهمه خود اکبر به‌طور جدی بدان باور داشتند. بنابراین به‌میزان زیادی یك سرگرمی روحی و فکری به‌شمار می‌رفت. این آیین درخلال آخرین سالهای فرمانروایی اکبر که برخی از اعضای آن مرده بودندو اکبر هم گرفتار مسائل دیگری شده بود، بتدریج رو به فراموشی نهاد.

۳ـ روشنیه [۱۱]

یکی از بدعتهای هزاره‌ای درقرن دهم /شانزدهم بابایزیدبن عبدالله انصاری (۸۰-۱۵۲۵-۷۲/۹۳۲)، یك‌مسلمان افغان هند وایرانی آغاز گردید. وی ابتدا تحت تأثیر یك اسماعیلی به نام سلیمان بود و می‌توان جای پای برخی از احکام مذهبی اسماعیلی، مثل تأکید برپیر کامل واستفاده ازتأویل درتشریح اصول پنجگانهٔ ایمان‌و دستورات ومراسم تزکیه را درتعالیم او مشاهده کرد. وی دراوایل حیاتش با معلمین جوکی هندو معاشرت داشت وبایداصول حلول ارواح را ازآنها فراگرفته باشد.او مدعی‌مهدویت شد، وحکمت‌الهی خود راتدوین کرد وازجانب پیروانش«پیرروشن» وازطرف مخالفانش «پیر تاریك» نام‌گرفت.

تعالیم اصلی بایزید انصاری برمعرفت حق استوار بود که اطاعت بنده وار وعبادت‌وصدقه‌ازلوازم‌آن به‌شمار می‌رفت. و شخص می‌توانست از طریق پیروی از پیر، یعنی بایزید بدان نایل‌شود. پیروان اوحیات معنوی خود را باتوبه‌آغازمی‌کنند وبه‌ریاضت من‌جمله چله نشستن درحجره می‌پردازند، وسرانجام به‌مقامی ازمعنویت می‌رسند که ازقیود عبادات واعمال شریعت آزاد می‌شوند. بایزید مدعی شد که بدون وساطت جبرییل باخداوند درتماس است. اودر کلمهٔ شهادت مسلمین، تغییراتی داد. اخلاقیاتش قویاً رنگ تصوف داشت و براساس تمایز بین اعمال بیرونی و درونی دیانت بنامی‌شد. پیروان وی با توجه به‌این‌که خدا درهمه‌جاحاضر است‌می‌توانستند روبه‌هرطرف‌که بخواهند نمازبخوانند. درطریقت روشنیه‌ازوضوصرف‌نظر شدوهوا عنصری پاك کننده مثل‌آب به‌حساب آمد. به‌وی‌آثاری به‌زبان‌های مختلف نسبت‌داده شده است.[۱۲]

پس ازپاره‌ای مخالفتهای ابتدایی، دعوت وی درمیان برخی قبایل سرحدی به‌شکوفایی رسید.

او وپیروانش همچون عیاران می‌زیستند، امـا یك پنجم ازغنایم خودرا در بیت‌المال نگه‌داری می کردند که‌به‌مصرف‌مستمندان می‌رسید . لشکرکشیهایی توسط اکبر به‌منظورگوشمالی وی و جانشینانش صورت‌گرفت‌که به‌سرکوبی آنها منجر گردید. پیروان وی رفته‌رفته براثرفشارهای مذهب رسمی وهمین‌طور به‌دلیل‌تشنجات داخلی ازمیان رفتند.

۴ـ احمدیه[۷۲]

بدعتهای هزاره‌ای قرون نهم/پانزدهـم ودهم/ شانزدهـم باجنبش احمدیه‌در پنجاب دراواخر قرن سیزدهم/ نوزدهم،که تـاحدودی یك مذهب التقاطی مهاجم برضد مبارزه‌طلبی آریا سماج[۶] و فعالیتهـای مبلغان مسیحی[۱۴]، وتااندازه‌ای برای سازش میان مفهوم‌مهدویت اسلام وتمایلات نوگرایانه بود ، خیلی متفاوت است.

بنیانگذاراین حرکت‌میرزاغلام احمدقادیانی[۷](۱۳۲۶-۱۲۵۵/۱۹۰۸-۱۸۳۹) است. وی‌حیات خود را درتحقیق ومطالعهٔ مذهبی وتفکر وتأمل سپری کرد. دراوان زندگیش‌مدعی شدکه الهاماتی به‌اودست می‌دهد. درسال ۱۲۹۸/ ۱۸۸۰ برهان‌احمدیه را انتشار دادکه رویهمرفته مورد استقبال قرارگرفت.درسال۱۳۰۷/۱۸۸۹ مدعی شد که مسیح‌ومهدی است؛ این ادعای وی مخالفت مسلمانان درست دین رابرانگیخت. درسال ۱۳۲۲/۱۹۰۴ ادعاکردکه تجسمی ازکریشنا (خدای هندو) وعیسی است‌که به‌زمین رجعت‌کرده، ودرعین‌حال ظهور جدیدی از محمد(ص) نیزهست.

تعالیم غلام احمد با اسلام رسمی درسه جهت اصلی متفاوت بود : نخست و

---

۶ . آریاسماج، نام فرقه‌ای مذهبی درهند است‌به‌رهبری دیاننده (۸۴-۱۸۲۴)که برای احقاق حق نجس‌ها وزنان بیوه مبارزه می‌کرد.

۷ . قادیان نام قصبه‌ای است درناحیهٔ‌گرواس پور درپنجاب شرقی‌که اکنون جزو هند است؛ میرزا غلام احمدقادیانی (۱۹۰۸-۱۸۳۵) مؤسس فرقهٔ احمدیه یا قادیانیه‌در قادیان زندگی می‌کرد.

بیش ازهمه چون خودش‌را پیامبر کوچکی ـ هرچند بی کتاب ـ می‌خواند، حداقل این امر حاکی از انکاروی نسبت به‌خاتمیت محمد (ص) تواند بود.[۱۵] او میان نبوت پیامبران ورسالت مهدی‌ها تمیز قایل بود: برای رفع‌تناقض این فرضیه،اظهار داشت که مستقیماً ازخدا به اووحی می‌شود. دعوی غلام احمد مبنی براین که پیامبر کوچکی است‌با مخالفت‌شدید شیعه وسنی‌روبرو گردید. این‌مسئله دردوران‌حکومت بریتانیا ازحد مجادلات قلمی وتبلیغـی فراتر نـرفت، اما در۱۹۵۳ درپاکستان شکل آشوبی خطرناك به‌خودگرفت ودولت ناگزیر شد با اعلام حکومت نظامی درلاهور، آن را فرونشاند. دومین مورد اختلاف، موضوع«مسیح‌شناسی» اوست که درمقابل «مسیح‌شناسی» مسیحیت وهمین‌طور اسلام قرار می‌گیرد . وی اسطوره‌ای مبنی بر اقامت موقت مسیح وتدفین اودر کشمیر خلق کرد وخودش را تقریباً به نقش مسیح موعود درآورد. مورد سوم، نظروی درباب معنی راستین «جهاد» بودکه باکارتبلیغی یاگروانیدن افراد به‌دین جدید برابر گرفته شد.

پیروان احمدیه همانند خوارج و معتزله، قایل به خلق قـرآن بودند . [۱۶] آنها مراسم دینی خود را جدا از سایـر فرق اسلام به جـا مـی‌آورنـد و در نماز جماعت‌سنیان رسمی‌شرکت نمی‌کنند.هرجاکه تعدادکافی ازپیروان احمدیه موجود باشندـ مثل برخی ازشهرها درغرب وآفریقاـ مساجدی خاص خود دارند.

حتی نوگرایی احمدیه که عموماً باسایر تمایلات تجدد خواهی دراسلام‌هندی نزدیك‌است،تاحدودی‌درپس غبارعرفان وکلام‌قرون وسطایی پنهان مانده است.[۱۷] درمسئلۀآزادی زنان و زندگی خانوادگی ، احمدیه بسیار محافظه‌کار باقی مانده‌اند. اینان به‌طورکامل به‌تعدد زوجات، حجاب زنان واحکام‌قدیمی طلاق پایبندند.نظریۀ سیاسی احمدیه ازنظام سیاسی‌حاکم بشدت پشتیبانی‌می کند، درنتیجه تحت‌حکومت بریتانیایی‌ها به‌طرفداری متملقانه از دولت متهم گردیدند.این‌سکوت سیاسی‌درفرضیۀ آنها دربارۀ جهاد،نیز منعکس‌است. اینان درپاکستان به‌خط‌مشی طرفداری ازدولت، ادامه داده‌اند.

مخالفین احمدیه درمجادلات خودآنها را قادیانی یا میرزایی می‌نامند. نیمی از این‌جماعت درپاکستان ونیمی دیگر به‌صورت پراکنده درهندو دیگر سرزمینهای عالم زندگی می‌کنند وبر رویهم حدود نیم میلیون نفر می‌شوند . اعضای جماعت، چهار درصد ازدرآمد خود را به‌مصارف دینی می‌رسانند وممکن است‌کمك بیشتری هم بکنند. تشکیلات جماعت نیرومند و متمرکز است.بنابراین از تشکیلات قضایی خود استفاده می‌کنند. ستاد مرکزی جماعت درقادیان بودکه پس از تجزیهٔ شبه قاره در۱۹۴۷ قسمتی ازخاك هندگردید. آنگاه ستاد مرکزی به«ربوه» درغـرب پاکستان ـ که‌خلیفهٔ غلام‌احمددرآنجا ساکن است‌ـ منتقل گردیدوامور مادی ومعنوی جماعت را به‌کمك یك مجمع مشورتی منتخب ودریك‌دبیرخانهٔ مرکزی اداره می‌نماید.

درسال ۱۹۱۴ میان پیروان غلام احمد درزمان نورالدین، خلیفهٔ نخستین وی شکافی پدیدآمد، جناحی درلاهور به‌رهبری خواجه‌کمال‌الدین ومحمدعلی[۸] ازگروه اصلی‌کناره گرفتند . این جناح لاهوری غلام احمد را یك مصلح سیاسی ونه یك پیامبر به‌حساب می‌آورندوبه‌طورکلی بسیار با اسلام تسنن نزدیك هستند. اصل‌عمدهٔ آنها این است‌که جماعت می‌باید توسط‌کمیته‌ای غیرروحانی،ونه‌یك‌خلیفه، هدایت شود[۱۸] جناح اصلی احمدیه(قادیانی) وجناح‌لاهوری هردو ادبیات تبلیغی‌وسیعی به‌زبان‌های مختلف، من جمله انگلیسی به وجود آورده‌اند، هردوجناح در غرب و کشورهای‌آسیا وبویژه افریقاـ که مخصوصاًگروه اصلی احمدیه در آنجا موفقیت چشمگیری‌به‌دست‌آوردهـ دارای هیئتهای تبلیغی خارجی است.

---

۸. مولانا محمدعلی‌قرآن را به زبان انگلیسی برگردانده و مسلمانان هند اعم از شیعی وسنی ترجمهٔ اورا از سایر ترجمه‌های قرآن که هندیها یا انگلیسیها وامریکاییها نوشته‌اند بهتر می‌دانند. ترجمه وتفسیر دیگری هم ازقرآن، مولانا یوسف علی نوشته‌که قبل از استقلال هندوپاکستان وبعدازآن درمحاکم شبه قاره رسمیت دارد.

فصل چهارم

تصوف رسمی

۱ـ تصوف درهند

تصوف درهند تقریباً خیلی زود آشکار گردید. یکی ازقدیمترین صوفیان هندی ابوعلی السندی است که با یزید بسامی را درسال ۷۷۷/۱۶۱ ملاقات کرد، دراین که این دیدار چه تأثیری دروی به‌جا گذاشت بحث است[۱] صوفی دیگری به‌نام شیخ اسماعیل، به‌سال ۱۰۰۵/۳۹۶ ازبخارا به‌لاهور ـ که هنوز تحت فرمان هندوها بودـ آمد. به‌نظر می‌رسد که شیخ صفی‌الدین کازرونی (۹۸-۱۰۰۷/۳۵۱-۹۶۲) در اوچ تحت حکومت اسماعیلیهٔ مولتان زندگی می‌کـرد. سید احمد (متوفـی درحدود ۱۱۸۱/۵۷۷)، که درتداول‌عامه‌به‌سلطان سخی‌سرورمعروف است، برهندوان‌تأثیراتی داشته است. برجسته‌ترین صوفی در لاهور عصر غزنوی ، علی بن عثمان جلابی هجویری، صاحب‌کشف‌المحجوب ـ قدیمترین متن ادبی فارسی در طریقت وآداب تصوفـ است.[۲]

نوشته‌های صوفیانهٔ هند شامل چهار مقوله است: رسالات مربوط به طریقتو مشرب، که دراین زمینه بجز کتاب هجویری اثری‌قوی به‌رشتهٔ تحریر درنیامده‌است؛

ملفوظات یا امالی‌شیخ که‌یکی‌از مریدانش فراهم می کرد ودراکثر موارد به‌تصحیح خود شیخ می‌رسید ،وشامل کلمات عرفانی مذهبی واخلاقی وی بود ؛ مکتوبات یا نامه‌های شیخ به‌مراد ومریدان وسایر معاصرین خود که درآنها به مسائل اعتقادی و گاهی اوقات مذهبی و سیاسی به‌طور کلی، پرداخته است؛ وتذکره‌ها یا شرح حال عرفاواولیا که ازسنت عرفای آسیای مرکزی‌یعنی‌آثار عطار،جامی وواعظ‌کاشفی پیروی می کند.علاوه‌براینها شروحی برآثار کهن عرفانی مخصوصاًعوارف المعارف شهاب‌الدین سهروردی وفصوص‌الحکم ابن‌عربی نیز مورد استفاده بود.

زمانی که مورخانی نظیر ابوالفضل[۱] وپس‌از او صاحب تاریخ فرشته شروع به‌استفاده ازمنابع صوفیه کردند وبه‌نوبهٔ خود درتذکره‌های صوفیان ازآنان نقل‌قول شد،نوشتن‌تذکرهٔ‌صوفیه، ازقرن‌هفت‌تاده/سیزده‌تا شانزده‌به‌موازات وگاهی برخلاف مسیرتاریخ نگاری دنبال شده‌است.[۳]

صوفیه درهند رسالت خود را سعادت معنوی مردم می‌دانستند و می‌پنداشتند به‌موازات حکومت سیاسی،که از جانب سلطان و امرایش اعمال می‌شود، حکومت معنوی جامعه بدانها تفویض شده است. سلسله مراتب صوفیه (ابدال وغیره) قلمرو حکومت را به‌مناطقی تقسیم می کرد . هرولیی به لحاظ معنوی و همچنین به لحاظ دنیوی «ولایتی» داشت.[۴] معین‌الدین سجزی، بنیانگذار فرقهٔ چشتیه،ناحیهٔ دهلی را به‌مریدش، بختیارکاکی، اختصاص داد.[۵] امیرخسرو درتوصیف‌مرادش،نظام‌الدین اولیا(م. ۷۲۴/۱۳۲۳) تصویری شاهانه به‌دست داده است. [۶]

این‌موضوع‌بتناوب‌درروابط میان صوفیه‌وسلاطین منجر گردید،وسبب شد که این‌فرقه‌درعصرخلجی‌هاموردسوءظن قرارگیرند. درزمان تغلق‌ها ـ که محمدبن تغلق صوفیان چشتی را تحقیر کرد وپراکنده ساخت ـ مسئله به اوج خود رسید. در دورهٔ

۱ . این‌ابوالفضل را به‌دکن منسوب می‌کنند لیکن وی دکنی نبود وبعض تذکره نویسان بخصوص معاصران ندانسته اورا دکنی‌می‌نویسند. اوفقط سه‌سالی به‌آنجا به‌سفارت رفته بود.

سلاطین دهلی نیز رقابت قابل ملاحظه‌ای میان علما وصوفیان وجود داشت که بیشتر برسر مسئلهٔ سماع بود. درقرن دهم/شانزدهم زمانی که مصالحه‌ای میان شریعت‌و طریقت پیش آمد، دررویهٔ علما هم تغییری صورت گرفت. عبدالحق محدث دهلوی باچندین فرقهٔ عرفانی آشنایی‌حاصل کرده بود؛ وملانظام‌الدین، مؤلف معروف‌دروس نظامیه به‌مرادش عبدالرزاق بنسوی-عارفی که ازنظر علمی ازوی فروتر بود-ارادت می‌ورزید.

صوفیان قرون وسطی معاش خود را از دو طریق تأمین می‌کردند: احیاء یا کاشتن زمینهای موات؛ فتوح یاصدقهٔ نطلبیده. واین البته غیر از هدایای اموال غیر منقول ووجوه دریافتی همیشگی بود. هدایای دریافتی را ذخیره نمی‌کردند، بلکه اغلب بی‌درنگ بصدقه‌می‌دادند.[۸] «شغل» یاکسب‌معاش ازطریق‌خدمت‌دیوانی‌دربرخی ازفرق صوفیه مجاز بود، لیکن این کار دربین‌چشتیه فقط برای مریدانی که درحاشیه بودند، جایز شمرده می‌شد. وبه‌هرحال شغل مانعی برسرراه عارف تلقی می‌شد.[۹] صوفیان چشتیه، درمراحل عالی سلوک، کلاه‌چهار ترکی به نشانهٔ ترك: دنیا، آخرت، غذا وخواب(جز درحدضرورت)ونفس دنی[۲]، برسرمی‌گذاشتند.[۱۰]

زندگی عرفا در اماکن سه‌گانهٔ زیر سامان می‌یافت:

۱) خانقاه‌ها یامراکز وسیع اقامت شبانه روزی‌صوفیه یا زاویه‌ای مجزابرای هریك از افراد مقیم خانقاه یا دیدارکنندگان.

۲) جماعت‌خانه (که گاه باعبادتگاههای اسماعیلیه اشتباه می‌شود) یا سالن-شبستانهای بزرگی که برخی از مریدان درآنجا زندگی می‌کردند.

۳) زاویه‌ها یا خانه‌های کوچکتری که عرفا درگوشهٔ‌عزلت دامن از دنیافراهم

---

۲. مسئلهٔ چهار ترك تصوف در ابیات زیر از سلمان ساوجی‌آمده است:

گر سرو ترك کلاه فقرداری ای فقیر
چارترکت باید اول تاروذکارت به‌پیش
ترك اول ترك مال وترك ثانی ترك جاه
ترك ثالث ترك راحت، ترك رابع‌ترك خویش

می‌چیدند.[۱۱]

خانقاه درقرون وسطی محل زهدو ریاضت نبود. زندگی خانقاهی بیشتر آن چیزی بود که‌کاتولیکها، زندگی دوبعدی(مرحله‌ای فراسوی حیات فعال وزندگی متفکرانه) توصیف می‌کنند. پایهٔ اجتماعی‌آن براصل ارتباط-یعنی تماس‌نزدیك‌میان مریدان هرشیخ- وروابط بشر دوستانه با مهمانان، زائران وتودهٔ مردم مجاور خانقاه به‌طورکلی، قرار داشت. افرادمقیم‌این‌خانقاههاسه دسته بودند: پیوستگان،وابستگان وبرگزیدگان. این‌گونه زندگی تابع مقررات دقیق وحساب شده‌ای بود. ازمسافران همچون مهمان‌پذیرایی می‌شد ومی‌توانستند برای مدت‌سه روز یابه‌صوت‌پیوستگان، بیشترهم اقامت‌کنند.[۱۲]برخی از این اماکن بخصوص‌آنهاکه متعلق به‌سهروردیه بود به‌کمك اوقاف نگه‌داری می‌شد. مراسم جمعی درین اماکن شامل سماع و برگزاری مراسم[عرس] تجلیل از پیری درگذشته، ویك‌لنگر یا خوان گسترده‌ای‌بود برای‌هرکس که می‌خواست درصرف غذا شرکت‌کند.

زندگی خانقاهی‌گرد شیخ و عبادات مرسوم وریاضتهای عارفانه‌که از جانب وی مقررمی‌شد، دور می‌زد.زائران این اماکن تنها مسلمانان نبودند بلکه‌جوکی‌ها وهندوهای وابسته به«کاست»های پایین‌را نیز شامل می‌شد. مردم اغلب برای‌درمیان گذاشتن مسائل خود باشیخ، ونیز برای تبرك جستن به‌خانقاه می‌آمدند.[۱۳]دراین جاها بودکه صوفیان نقش مبلغان‌اسلام را درهند ایفا می‌کردند.

دونشان عمدهٔ پیوستن به‌یك فرقهٔ تصوف، پوشیدن خرقه وتراشیدن موی سر بود.[۱۴] خرقهٔ شیخ، سجاده، نعلین، تسبیح وعصای او نشان تقدس بود ودراواخر عمرش ازجانب خود اوبه‌جانشین اصلیش یعنی خلیفهٔ وی اختصاص می‌یافت.[۱۵] شیخ تصدیق نامه‌ای به‌نام خلافت‌نامه برای پارساترین مریدانش که درمراحل‌عرفانی به‌پیشرفت بیشتر نایل شده بود می‌نوشت. این تصدیق یاخلافت نامه‌ها اجازهٔتأسیس وتبلیغ‌سلسله‌ای را اصالة به‌آنها می‌داد.ارشادهای مندرج‌درخلافت‌نامه شامل‌توصیه برای فعالیت بود وبا انزوا وگوشه‌نشینی‌مغایرت داشت. دریافت‌کنندهٔ آن به‌افتتاح

مرکزی دریك نقطهٔ دور یا نزدیك ، وبه حیاتی مبتنی برایثار وتقوی واجتناب از انزوای‌کاهلانه توأم با ریاضت، ارشاد شده بود.[۱۶]

دوسلسلهٔ عمدهٔ صوفیه درزمان سلاطین دهلی، چشتیه وسهروردیه بودند. این هردوسلسله طی قرون هشت و نه/چهارده وپانزده رو به انحطاط نهادند، و دوسلسلهٔ دیگر یعنی نقشبندیه وقادریه درخلال عصر سلاطین مغولی اهمیت یافتند.

۲ـ چشتیه[۱۷]

برخی از چشتیه خرقهٔ خود را به حسن بصری می‌رسانند . در واقع نام‌این سلسله ازچشت، دهکده‌ای نزدیك‌هرات گرفته‌شده که بنیانگذارآن خواجه‌ابواسحاق درقرن ششم/دوازدهم مدتی‌درآنجا اقامت‌داشته‌است.[۱۸] این‌سلسله‌را معین‌الدین سجزی (م. ۱۲۳۶/۶۳۴) درهند رایج گردانید.

وی‌یکی ازمریدان عثمان هروانی[۳] بود که‌گفته‌می‌شود بنیانگذاران سلسله‌های قادریه، کبرویه‌وسهروردیه‌را دردوران‌طولانی‌سرگشتگی‌خود ملاقات کرده‌است.[۱۹] معین‌الدین اندکی قبل از فتوحات محمدبن سام غوری (که به سال ۱۱۹۲/۵۸۸ شروع شد) به هندواردگردید واجمیر را، واقع درقلب سرزمین قوم جنگاور هندو راجپوت‌خانقاه خویش اختیارکرد که رویهمرفته درآنجا با وی به‌مدارا رفتارشد. اما محتمل است که فعالیت تبلیغی وی فقط بعداز فتح مسلمین گسترش یافته باشد.

دومرکز دیگر چشتیه، دردهلی توسطه‌بختیار کاکی(م.۱۲۳۶/۶۳۴) ودرناگور توسط حمیدالدین، دوتن ازمریدان معین‌الدین تأسیس گردید،اولی عموماً به‌فرهنگ اسلامی نزدیکتر بود، درحالی‌که دومی‌تاحدودی به‌شیوه‌های زندگی روستایی‌هندو من‌جمله‌گیاه خواری روی‌آورد.[۲۰] مرکز دیگری بانظم جدی ومبتنی برزهدو ریاضت فریدالدین مرید بختیار کاکی که درکتب اولیاء به گنج شکر (۶۶۴-۵۷۱/ ۱۲۶۵- ۱۱۷۵) شهرت یافته، دراجودهن[= پنجاب] ایجادکرد.[۲۱] یکی از

۳ . نام مرشد معین‌الدین خواجه عثمان هارون بوده است نه‌هروانی.

مریدان وی علی بن احمد صابر سلسلهٔ صابریه را بنیان گذاشت.

برجسته‌ترین صوفیان چشتی دهلی ، نظام‌الدین اولیا (م. ۷۲۴/۱۳۲۳) مرید فریدالدین است. چنین به‌نظر می‌رسد که وی درجامعهٔ مسلمین عصرخودش- که او را سخت معزز ومحترم می‌داشتند - با تقوایش تأثیر عمیقی به‌جاگذاشت. روایات کتب تاریخی بامندرجات تذکره‌های عرفا همداستان است[۲۲] که دراواخر عصر خلجی‌ها واوایل عهد تغلق‌ها براثر نفوذ نظام‌اولیاء علاقه‌مندی به‌عرفان وپیروی ازپارسایی عارفان وبی‌توجهی به‌دنیا ولحن عالی اخلاقی درهند گسترش یافته بود. اینکه اوحومهٔ دهلی رابرای محل خانقاه خویش برگزید، درنظر وی مبارزه‌ای پارسامنشانه وضدمرتاضی به‌حساب می‌آمد.[۲۳] بنابرروایات تذکره‌ها ، برخی از سلاطین خلجی ازنفوذ وی بیمناك بودند؛ اما همگی آنها به‌استثنای قطب‌الدین مبارك به اواحترام می‌نهادند.[۲۴] میان اوونخستین سلطان تغلقی اختلافی پدیدآمد. [۲۵] نظام‌الدین اولیا به‌جانشین خود، نصیرالدین معروف به‌چراغ دهلی(متوفی ۷۶۹/۱۳۶۷)، [۲۶] سفارش کردکه دربرابراعتراض حکومت نسبت به‌اقامت آنها دردهلی، به‌همین نحوبه‌مقابله‌برخیزد.[۲۷] اوچنین کرد وازجانب محمدبن تغلق (۵۲ - ۷۲۶/۵۱ - ۱۳۲۵) توهین زیادی دید. محمد بن تغلق عده‌ای ازمشایخ چشتیه را تحت فشار قرارداد که به‌ولایات مهاجرت کنند ودرآن‌جا خود را وقف تبلیغ وترویج اسلام درزمینهٔ سیاسی وگسترش خارجی آن بنمایند[۲۸]. بنابراین می‌توان گفت مرحلهٔ عمدهٔ فعالیت متمرکز سلسلهٔ چشتیه درحدود ۷۲۶/۱۳۲۵- که درایالات هند پراکنده شدند- به‌پایان آمد.

شیخ سراج‌الدین(م. ۷۵۹/۱۳۵۷) این سلسله را در بنگال معرفی کرد . اشرف جهانگیر سمنانی (متوفی ۸۰۸/۱۴۰۵) از مهمترین مریدان وی این نحله‌را در درهٔ وسطای گنگ ترویج کرد؛ سلسلهٔ چشتیه توسط برهان الدین غریب (م. ۷۴۱/۱۳۴۰) دردکن معمول گردید. یك عارف چشتی برجستهٔ دیگر دکن، محمد گیسو دراز (متوفی ۸۲۶/۱۴۲۲) مؤلف آثار جالب ومتعدد در زمینهٔ تصوف است.

فرقهٔ کوچك صابریه توسط احمد عبدالحق دردرهٔ گنگ درقرن نهم/پانزدهم ترویج شد. درقرن ده/شانزده شیخ سلیم چشتی ازطرف اکبرشاه مورد احترام فراوان به د. درقرن دوازده/هجده (م.۱۱۴۲/۱۷۲۹) سلسلهٔ چشتیه‌بیشتر براثرمساعی شاه کلیم‌الله درقالب شاخهٔ فرعی آن؛ یعنی، نظامیه احیا گردید.

تکیه‌گاه سلسلهٔ چشتیه اصل وحدت وجود بود که نمودار نفوذ عقاید وحدت وجودی ابن عربی است. مناسك صوفیانهٔ این‌سلسله مثل دیگر سلسله‌ها شامل: ذکر، ضبط‌نفس (که احتمالاً متأثر از هند بود) مراقبه و یك رسم هندی یعنی چله نشینی می‌شد. شکل افراطی این رسم اخیر، چلهٔ معکوس بود که طی‌آن سالك بمدت‌چهل روز وارونه درچاهی آویزان می‌شد. این‌رسم بدون‌شك منشأ جوکی داشت. چشتیه جلساتی مختص‌سماع برپامی‌کردند. جامه‌های رنگین‌می‌پوشیدند اندکی بادام‌تناول می‌کردند ، غیر مسلمانان را در جمع خود می‌پذیرفتند و به ادبیات رغبت نشان می‌دادند.

چشتیهٔ نخستین، ازپذیرفتن زمینهایی که به‌آنها بخشیده می‌شد و یا مقرریی که سلاطین بدانها تقدیم می‌کردند ، خودداری می‌ورزیدند . اگرچه فتوح یعنی هدیهٔ نطلبیده را می‌پذیرفتند، آن را ذخیره نمی‌کردند. [۲۹] برخی ازآنها اراضی بایر را صرفاً به‌منظورگذران معاش کشت می‌کردند . سایرین مثل راهبان هندووبودایی با زنبیل خانه به خانه‌گدایی می‌کردند . [۳۰] چشتیه بعد از پراکنده شدن در ولایات، کمتر به زهد وریاضت روی آوردند و دیگر از قبول هدایای حکام و نجبا ابایی نداشتند.

۳ـ سهروردیه [۳۱]

طریقهٔ معروف به سهروردیه به دست شیخ نجیب‌الدین عبدالقاهر سهروردی (م ۵۶۵/۱۱۶۹) تأسیس گردید و بوسیلهٔ برادرزاده‌اش شهاب الدین سهروردی

(م. ۱۲۳۴/۶۳۲) در عراق گسترش یافت. شماری از مریدان وی بر اثر آشفتگی اوضاع ایران وعراق به‌هند پناه بردند ویکی‌ازآنان یعنی بهاءالدین زکریا یك‌هندی بودکه این طریقه را در قرن هفتم/سیزدهم درمولتان رواج داد. دیگری جلال‌الدین تبریزی بودکه‌آن را دربنگال متداول کرد.

بهاءالدین زکریادرمولتان‌خانقاه‌خود را ثروتمند ومتنعم‌نگه داشت‌وباالتمش[۴] که یکی دیگر از مریدان سهروردی یعنی نورالدین مبارك‌غزنوی را به‌عنوان «شیخ الاسلام» معین نمود، روابط حسنه برقرار کرد. [۳۲] روابط نزدیك سهروردیه با سلاطین دهلی‌ادامه یافت، تنها استثناء درمولتان، صدرالدین عارف(م.۱۲۸۵/۶۴۸) پسروجانشین بهاءالدین بودکه همانند چشتیه زندگی‌مبتنی برفقر وریاضت رامرجح دانست.[۳۳] پسرش رکن‌الدین (م.۱۳۳۵/۷۳۶) به‌زندگی مرفه وارتباط نزدیك با فرمانروایان، که سنت پیشین سهروردیه بود، بازگشت کرد. او باخلجی‌های متأخرو فرمانروایان اولیهٔ تغلق روابطی نزدیك داشت وبه‌سبب خط مشی محمدبن تغلق‌مبنی براستفاده ازعرفا برای مقاصد سیاسی، خانقاه وی به‌میزان زیادی زیر نفوذ حکومت قرارگرفت.[۳۴] سهروردیه استدلال می‌کردندکه معاشرت آنان بافرمانروایان به‌این منظوراست که‌درآنها تأثیر اخلاقی ومعنوی بگذارند.اما این‌امر به‌نوبهٔ خود درشاخهٔ اصلی سهروردیهٔ مولتان، به‌انحطاط اخلاقی منجرگردیدوبه‌قتل آخرین‌شیخ‌بااهمیت آن شاخه، یعنی‌هود به دست محمدبن تغلق منتهی شد.

شاخهٔ اوچ طریقهٔ سهروردیه راجلال‌الدین سرخ بخاری ـ که بیشتر به«مخدوم جهانیان» شهرت دارد ـ تأسیس کرد. او اعراض از دنیا را با روابط حسنه‌باسلاطین تغلق تلفیق کرده‌بود.[۳۵] برادرکوچکترش که درتداول عامه به «راجوقتال»معروف است، به‌عرفان التقاطی وفرهنگ عامه روی‌آورد.

درسال۱۴۴۳/۸۴۷ شیخ یوسف ازطرف سهروردیهٔ مولتان حتی به پادشاهی

---

۴ . صحیح این‌کلمه ایلتتمش است که گاهی ایلتمش والتمش نیز نوشته‌اند.

مولتان وسند شمالی انتخاب شد، اما دوران فرمانرواییش دوامی نیافت. سهروردیه درشمال هند طی آشفتگی سیاسی که‌متعاقب یورش‌تیمور صورت‌گرفت، ازهم‌پاشید. اما به‌هرحال به‌صورت محلی درگجرات ـ ، که قطب عالم (متوفی ۸۵۷/۱۴۵۳) و پسرش،شاه غلام، دردربارشاهان‌گجرات ازحیثیت قابل‌ملاحظه‌ای برخورداربودند، رونق‌گرفت ـ بـاتسلط مغولان برین منطقه طریقهٔ سهروردیه نیز درآنجا به انحطاط گرایید.

سهروردیهٔ هند حنفیانی ثابت‌قدم بودنـد و براهمیت مراسم عبـادی تأکید داشتند.

۴ـ نقشبندیه

طریقهٔ نقشبندیه به‌دلیل قابلیت فکری ونیز به‌علت پرتـوی که ازهند به درون دنیای اسلام افکند ازبرجسته‌ترین سلسله‌های صوفیهٔ هند به‌شما راست. این‌سلسله‌از آسیای مرکزی نشئت‌گرفت وهرچند که جنبشی سنی‌وباهدف وحدت بخشیدن میان عبادتهای‌ظاهری با معنویت درونی بود، درآغاز تحت تأثیر برخی‌از ویژگیهای آیین بوادیی بخصوص مهایانه[۵] واقع‌شد. عقیده‌براین است‌که نقشبندیه واکنشی‌بود ازسوی تمدن ایرانی دربرابرشرك مغولی [۳۶] . بنیانگذاری این فرقه به احمد عطا یسوی (متوفی ۵۱۰/۱۱۱۶) نسبت یافته[۳۷]، وتوسط بهاءالدین گسترش پیداکرده است. گویند خرقهٔ این سلسله از طریق بایزید بسطامی به ابوبکر ، نخستین خلیفهٔ راشدین، می‌رسد،که دراین باره تردید وجوددارد. نقشبندیه مورد حمایت بابرقرار گرفتند، ممکن‌است این امر به‌استقرار این‌فرقه توسط‌محمد باقی‌بالله(۱۰۱۲ـ۹۷۱/ ۱۶۰۳ـ۱۵۶۳) درعصر فرمانروایی اکبر مدد رسانیده باشد.

---

۵. آیین بودا زمانی‌که درقرن اول میلادی به‌چین رسید وازطریق کره،ژاپن‌را فرا گرفت، تغییر صورت داد وبه‌نام مهایانه(mahayana)خوانده شد.

اصل عمدهٔ اعتقادات این فرقه، وحدت شهود[6] بود (ماسینیون آن را Monisme testimonial ترجمه کرده‌است). ماسینیون و گارده آن را اعتقاد به اینکه «خدا در دل بنده به‌وجود خودش شهادت می‌دهد» تعریف کرده‌اند. این وحدت با خدا (جمع) به‌اتحادی منتهی می‌گردد که وحدت درذات نیست، بلکه ازطریق فعل ایمان وعشق صورت می‌گیرد [۳۸]. در حلاج نیز این عقیده را می‌توان یافت. این نظر نقشبندیه را علاءالدوله سمنانی (متوفی ۷۳۶/۱۳۳۶) درآسیای مرکزی به‌کمال رساند [۳۹] و به‌وسیلهٔ عارف بزرگ نقشبندی هند، شیخ احمد سرهندی در قرن یازدهم/هفدهم کاملاً بسط یافت [۴۰]

یکی ازطرفداران عقیدهٔ وحدت وجودی ابن عربی در هند، اشرف جهانگیر سمنانی (متوفی ۷۴۷/۱۳۴۶) است که نظریهٔ علاءالدولهٔ سمنانی را ردکرد، و درآن باب باشهاب‌الدین دولت‌آبادی متکلم، که اونیز از دیدگاه شریعت عقیدهٔ ابن عربی را مورد حمله قرار می‌داد، اتفاق نظرداشت. [۴۱]

حملهٔ شدید شیخ احمد سرهندی به توحید فلسفی مبتنی بروحدت وجود ابن عربی، مسیر عرفان را درهند مسلمان تغییر داد. وی استدلال می‌کرد که عقیدهٔ وحدت وجودمشعر براین که‌هیچ‌چیز وجودنداردبجزخدا، منافی بامذهب‌وعقل‌است. ازطرف دیگر وحدت شهود به توحید مطلق می‌رسد[به‌این معنی که]: خدا وجود داردویکی هم‌هست، وهیچ مخلوقی را نمی‌توان جزئی ازاو دانست، ازاین‌رودرست‌نخواهد بود که‌بگوییم: «همه‌چیزخداست»؛ صحیح این است که‌بگوییم «همه چیز ازخداست». بنابراین‌وحدت شهود سرهندی، شکلی کاملاً متفاوت از آنچه که درابتدا توسط‌حلاج بدان داده‌شده بود، به‌خودگرفت. سرهندی بافاصله‌گرفتن ازتوحید وحدت‌وجودی، وکوشش خود اتحاد صمیمانه‌ای میان تصوف وکلام پدیدآورد.

درقرن یازده/هفده‌برخی ازنقشبندیه همچنان به‌پیروی ازابن‌عربی ادامه‌دادند، وبعداً براثر مساعی ولی‌الله مصالحه‌ای منطقی‌میان عقیدهٔ وحدت وجودووحدت‌شهود

---

6. Phenomenological monism

برقرار شد، اما بررویهم نفوذ سرهندی بیشتر بود. شهرت دارد که اورنگ زیب تا حدودی تحت تأثیر این نفوذ قرار داشت، هرچندکه فردی اهل ظاهر بود.

شخصیت برجستهٔ دیگر ازصوفیان نقشبندی، مظهرجان جانان شاعر (۱۱۹۵-۱۱۱۱/۱۷۸۰-۱۶۹۹) بود.طریقهٔ نقشبندیه،که درزمان سر هندی ضدهندو بود، در عصر جان جانان سعهٔ صدر وتحمل ازخود نشانداد وحتی‌به‌اقتباسهایی نیز دست‌زد. اما عرفان هندوازآنجاکه دربرابر ایمان اسلامی چیزی مبهم‌وناشناخته بود، ازجانب وی ناقص ونارسا به‌حساب‌آمد[۴۲]. او وخلیفه‌اش، غلامعلی، درخارج مریدانی یافتندکه برجسته‌ترین آنها خالدکردی است‌که این طریقه را درقلمرو امپراطوری عثمانی متداول ساخت. پیش ازاین، نفوذ سرهندی به‌آسیای مرکزی رسیده بود. این‌فرقه درقرن سیزدهم/نوزدهم‌مدتی از رونق افتاد، اما درسالهای اخیر درپنجاب‌و کشمیرمجدداً احیا شده است. قطع نظر از اعتقاد به وحدت شهود و هواداری از شریعت، ویژگیهای عمدهٔ این‌طریقه برگرد شیخ ورد سماع، به‌عنوان محرک‌معنوی، مشخص می‌شد.

۵- قادریه

این‌طریقه‌که فراگیرترین طریقه درشبه قارهٔ هند درعصر جدید است درعراق تأسیس شد ومؤسس‌آن عبدالقادرگیلانی (۵۶۲-۴۷۰/۱۱۶۶-۱۰۷۷) عارف حنبلی است. طریقهٔ قادریه ابتدا درهند توسط محمد غوث،که دراوچ به سال ۱۴۸۲/۸۸۷ خانقاهی بناکرد، معمول گردید. به هرحال این فرقه درهند، سالها بعد، درروزگار مغولان، به‌پایمردی شاه‌نعمةالله ومخدوم محمدگیلانی استقرار یافت.[۴۳]

درقرن دهم/شانزدهم مهمترین چهره‌های معرف این فرقه عبارت بودند از، شیخ داود،که خانقاهش درمیان هندوان فعالیتهایی تبلیغی داشت، وشیخ محمدحسن (متوفی۹۴۴/۱۵۳۷)،که بیشتر دل مشغول اصالت وحدت روحانی بود.[۴۴]

این فرقه دراوایل قرن یازدهم/هفدهم‌درهند بامحمدمیر(۱۰۴۵-۹۵۷/۱۶۳۵

ـ۱۵۵۰)،که به میان‌میر مشهوراست،مراد داراشکوه پسرشاه‌جهان وجهان‌آرا دختر شاه‌جهان، اهمیتی پیداکرد.میان‌میر وحدت وجودی وسخت تحت تأثیر ابن عربی بود. وی‌بامتکلم برجستهٔ‌آن روزگارعبدالحکیم سیالکوتی‌مباحثات‌مهمی‌داشت.[۴۵] ازدیگر اعاظم قادری قرن دوازدهم/هجدهم ، ملاشاه و علامه محب‌الله‌آبادی، نیز تحت تأثیر ابن‌عربی بودند. قادریه به‌طور عموم نسبت‌به‌غیر مسلمانان سعهٔ‌صدر داشتند. این رویه می‌بایست یکی ازعوامل شکل دهنده درتفکر التقاطی دارا شکوه بوده باشد. این‌طریقه در روزگـار اورنگ زیب به‌طور موقت از رونق افتـاد، اما رویهمرفته از دیگر طریقه‌ها محبوب‌تر باقی ماند.مسلمانان هند، بنیانگذار این‌فرقه، یعنی عبدالقادر گیلانی را محترم می‌داشتند ، و بغداد را ، به جهت آنکه آرامگـاه عبدالقادر درآنجابود ازشهرهای مقدس خود به‌حساب می‌آوردند. این‌طریقه‌به‌طور جدی پایبند به‌شریعت باقی ماند.[۴۶]

۶ـ دیگر فرقه‌ها

هجویری از دوازده فرقهٔ: حلولـی، حلاجـی، طیفوری، قصاری، خرازی، خفیفی، سیاری ، محاسبی ، تستری ، حکیمی، نوری وجنیدی نام برده‌است. [۴۷] محتمل است‌که پیروان برخی ازاین فرقه‌های نخستین به‌پنجاب عصر غزنوی راه یافته‌باشند. ابوالفضل‌به‌تعداد دیگری‌از این طریقه‌ها که برخی ازرسمیتی نیزبرخورـ دار بودند اشاره‌کرده است. [۴۸] این طریقه‌هـا عبارت‌انداز: حبیبی(پیروان حسن بصری)،کبراوی*، کرخی، سقطی (که یهودیان و مسیحیان را نیز در برمی‌گرفت) طیفوری، ادهمی‌وکازرونی (پیروان ابواسحاق‌بن شهریار). هیچ یك از این فرق به استثنای کبراویه‌ـ‌که نجم‌الدین کبری تأسیس کرد وتوسط سیدعلی همدانی، شافعی سختگیر ومعتقد‌که به‌علی(ع) به‌عنوان منشأ فتوت اعتقاد داشت ، درکشمیر متداول شدـ‌گسترش چندانی نیافت[۴۹] ومحدود به‌درهٔ‌کشمیر باقی ماند.

فرقهٔ دیگری‌که درمنطقهٔ بیهار موفقیت محلی به دست آورد، فردوسیه بودکه

* این نام همه جا در این‌کتاب‌کبراوی (Kobrāvī) ضبط است‌که صحیح نیست و منسوب به «کبری» کبروی می‌شود نه‌کبراوی.

سیف‌الدین باخرزی در آسیای مرکزی بنیان نهاد و مرید وی، بدرالدین سمرقندی، در هند متداول گردانید. [۵۰] مبلغ مهم آن در هند احمدبن یحیی مانری (م. ۱۳۷۱/۷۷۳) بود که سالیان چندی را به ریاضت گذرانید [۵۱] واحتمالاً برخی از تأثیرات هندی را درخود جذب کرد. وی مورد احترام سلاطین تغلق بود. وبا برخی ازمعاصرین خود درباب دقایق عرفانی ومذهبی، مکاتبات مهمی داشت. اومعتقد به استفاده از قوانین شرعی، بدون توسل به خشونت و سختگیری بیش ازحد بود و اخلاقیات وخیرو صلاح بشریت را به‌طور غیر قابل قیاسی مهمتر ازعبادت صرف، تلقی می‌کرد.[۵۲]

شطاریه درقرن دهم/ شانزدهم موفقیتی محلی کسب کرده بود. درمقایسه باتمامی فرق رسمی، درهند طریقهٔ شطاریه ازآیین هندودرمراسم عبادی وریاضتها وديدگاه‌های کلی عرفانی خود، تأثیر بیشتری پذیرفت.[۵۳] منشأ این طریقه بایزیدبسطامی است، وشایدهم با طریقهٔ طیفوریه برخی ارتباط‌هاداشته باشد.[۵۴] شطاریه درهند (جونپور وملوه) توسط شیخ عبدالله (متوفی ۱۴۸۵/۸۹۰) معمول گردیدو گرایش به تنعم نشان داد. پیروان آن لباس متحدالشکلی که تجویز شده بود به تن می‌کردند وباخودبیرق‌هایی حمل می‌نمودند. [۵۵] برجسته‌ترین شیخ شطاریه، محمد غوث اهل گوالیار (متوفی ۱۵۶۳/۹۷۱) بود که ریاضت کشیدن را با تنعم ورفاه‌طلبی تلفیق کرد وبا ظهیرالدین بابر، همایون واکبر: یکی پس از دیگری ارتباط برقرارنمود.[۵۶] وی مدتی درگجرات زیست وعلمای آنجا برخی ازریاضتهای وی راکه بدعت می‌دانستند، مورد انتقاد قراردادند.

فصل پنجم

معتقدات قومی

۱ـ تصوف غیر ملتزم به‌شرع (غیرشرعی)

اسلام هند در سطح توده‌ها بیانگر ترکیبی از اندیشه‌های عامه ، خرافات، و عقاید التقاطی است، که جنبشهایی مانند مجاهدین در قرن نوزده، وجمعیت اسلامی درقرن بیستم ـ که هدفشان اصلاح تودهٔ مردم بود ـ تلاشهایی برای اصلاح آنها به‌عمل آوردند، اما کاملاً توفیق نیافتند.

درهند، صوفیان بیش ازهرگروه مذهبی یافرهنگی دیگر، عهده‌دار امرمسلمان کردن توده‌های هندو بودند؛ اما درسطح توده، تصوف خود تحریف شد و حتی از طریقه‌های رسمی نیزشاخه‌های غیرشرعی(بی‌شرع)پدیدآمدکه بیشترآنها به‌طورسطحی ازفرقهٔ ملامتیه متأثربودند. یك‌شاخهٔ بدعت‌آمیز طریقهٔ جنیدیه، فرقهٔ رفاعی است، که به«گرزمار»(یعنی گرززن) معروف‌است، به‌سبب آنکه پیروان‌آن باخودگرزهایی‌حمل می‌کردندوباآن جراحاتی برخود وارد می‌آوردند. درپیوند باآنها «رسول‌شاهی‌ها» هستندکه معمولاً به«مستان گجرات»معروف‌اندوشاخهٔ فرعـی‌آن هـم‌درقرن هجدهم ظاهرگردید.

درآیین چشتیه، که خانقاه‌هایشان اغلب درمیان‌جمعیت‌های متراکم‌هندوواقع شده بود، برخی ازآداب هندوان ازقبیل گردآوری غذا درزنبیل گدایی وچله وارونه درچاه به‌مدت چهل‌روز یاشب ـ که محتملاً ازآیینهای‌عبادی«اوردهمختی‌سادهوس» (Urdhamukhti Sadhus) به‌عاریت‌گرفته شده است ـ راه یافت.[۱] یك‌شاخهٔ‌بدعت آمیز سهروردیه فرقهٔ «جلالی» بودکه حشیش استعمال می‌کردند و مار وعقرب می‌خوردند، رهبرشان باهرزنی ازین فرقه‌که مایل‌بود، همبستر می‌شد.[۲] شعبات‌بدعت آمیز قادریه، «بینوا» و«نوشاهی» هستند. بدعت این‌فرقهٔ‌اخیر عبارت بود از: آمیختن موسیقی ورقص با مراسم عبادی رسمی.[۳]

درنواحی شمالی هند واژهٔ «قلندر» تنزل معنا پیداکرد، وهم اکنون این‌واژه به‌معنی‌گدای آواره‌ای است که‌گاهی اوقات معاش خود را از طریق نمایش اداهای خرس‌ویاالاغی‌که با خود دارد ،به دست‌می‌آورد . گـاهی این واژه به معنی گدای معمولی نیز به کار می‌رود . یك طریقهٔ غیر شرعی (بی‌شرع) دیگر ، قلندرها بودند کـه در قرن هفتم/سیزدهم یاکمی پس ازآن در هند بـه چشم می‌خورد . بنیانگذار آن در روایات هندی به‌اسم یکی از اولیای محلی به‌نام ابوعلی قلندر بود ، اما این فرقه‌محتملاً ازایران‌آمده‌وآنجاهم‌توسط شخصی‌به‌نام‌ساوجی(Sawigi)بنیانگذاری شده بود. برخی ازاین قلندرهای‌بومی‌معرف انحطاط عناصری ازیك‌طریقت‌رسمی هستند. شیخ حسین، قلندری درقرن هشتم/چهاردهم، که‌ازاجرای عبادات سرباززد، شاگرد یکی ازمریدان نظام‌الدین اولیا بوده است . گونه‌ای ازقلندرها، «مجذوب‌ها» بودندکه سلوك‌معنوی‌آنان‌شاید از بیماری روانی قابل‌تشخیص نبود. درخلال‌توسعهٔ قلندریه درخارج، ومتعاقب‌آن درداخل هند، به‌نظر می‌رسد که این فرقه معدودی از تأثیرات هندی، من‌جمله استعمال مسکرات ، را پذیرفته باشند . قلندرها موی سرو صورت خود را می‌تراشیدند وبا خرقه‌ای که به‌دور خود می‌پیچیدند رفت و آمدمی‌کردند. وبقیه هم مثل جوکی‌های هندی برهنه پرسه می‌زدندویا درجنگلها سرگردان بودند. [۴] سرمد شاعر، یکی از افرادمورد حمایت دارا شکوه که اورنگ زیب او را به‌جرم بدعت‌گذاری اعدام‌کرد، برهنه درحالت وجدعارفانه می‌گشت. فرقهٔ دیگر

ملامتیه«حیدری‌ها» هستند که ازرفتارهای عجیب وغریب آنها، این بود که خودرا با گردن‌بندها وبازوبندهای‌آهنی می‌آراستند ویك حلقهٔ‌آهنی متصل به‌میله‌ای سربی‌در آلت جنسی خود فرومی‌کردند؛ این‌کار برای جلوگیری از هرگونه امکان آمیزش جنسی بود. [۵]

گسترده‌ترین فرقه مبتدع «مداریه» است که جهودی سوری الاصل‌به نام‌شاه‌ـ مدارـ که درقرن نهم/پانردهم به‌هند مهاجرت کردـ بنیانگذار آن بود. این فرقه هر چند مدعی پاره‌ای خویشاوندیهابا چشتیه بود،اساساً یك‌فرقهٔ غیرشرعی تلقی می‌شد. این فرقه خصوصیاتی التقاطی داشت ازقبیل : استعمال حشیش ، بی‌اعتنایی به‌نماز و روزه، مالیدن خاکستر بربدنـ مانند سناسی‌های(Sanasis) هندوـ وگهگاه گشت‌و گذار برهنه‌که‌آنها را ازجوکی‌های هندو وهمین‌طور از مسیحیت ویهود، به‌عاریت گرفته بود.[۶] این فرقه تا قرن سیزدهم/ نوزدهم به‌حیات‌خود ادامه داد. اعضای‌آن به‌علت این‌که طبل‌کوچکی با خود حمل می‌کردند، به«دفلی‌ها»[1] شهرت یافتند.[۷]

بعض‌اعمالی که درنظربنیادگرایان‌بدعت به‌شمارمی‌رفت، حتی درمیان‌صوفیان متشرع نیز متداول شده بود وبرخی ازآنها از بیرون ازاسلام هندی نشئت‌می‌گرفت. حرزها وتعویذهایی، حاوی‌آیات قرآنی یا ادعیه فراهم می‌شد ودرخانقاههای‌صوفیه توزیع می‌گردید. شاه ولی‌الله وشاه عبدالعزیزدرنوشته‌های خود ازروی زودباوری معتقدانه‌ای با اینها برخورد کرده‌اند. طلسمات هنوز هم درهند ودرحقیقت مثل سایر نقاط دنیای اسلام بسیار مورد استفاده است.آیه یا حرز ویا دعایی مکتوب درجوف یك جلد فلزی‌کوچك ویا دوخته شده درپارچه بودکه برای مصونیت از بدبختی یا بیماری بانخی به‌گردن می‌آویختند . درپایان قرن هجدهم ، انواع گوناگونی ازین حرز متناسب باهرفاجعه وبدبختی قابل تصوری ، وجود داشت.[۸] شکلی از حرز متعلق به‌شیعه که همهٔ فرق اسلامی درهند ازآن استفاده می‌کردند، «امام‌ضامن»بود. این‌حرز مرکب است ازیك سکه یا بیشترکه به‌صورت بازوبند درپارچه دوخته‌شده وقبل ازسفر به‌منظور درخواست حمایت از امام مهدی(عج) بربازوبسته می‌شد. در

۱ . شاید کلمه ترکی باشد. «دف‌لی» یعنی منسوب به‌دف ودارندهٔ دف.

کشمیر زمانی که آفات گیاهی پیدا می‌شود، روستاییان در مزارع خود تعویذ می‌آویزند.[۹]

جان‌گرایی[2] دراسلام‌همچون سایر مذاهب سرتاسر عالم، مقداری‌دراعتقادات عوام‌ریشه دوانیده‌ودرهند ممکن است‌تاحدود نامشخصی تحت تأثیر آیین هندوباشد. نمونه‌ای از شبه‌جان‌گرایی در احترام مردم عادی وهمچنین برخی از عرفا نسبت به حوض شمسی ــ استخری که التمش ساخته ــ دیده می‌شود. این امر به لحاظ عرفانی با خضر، پیامبر آبها، وجن ارتباط دارد. این حوض همچنین مورد استفادهٔ عرفای متشرع‌برای ادای برخی مراسم عبادی بوده است.[۱۰] حتی‌صوفیان بزرگ‌به‌سحر وافسون اعتقاد داشتندوآن را علت بیماری‌ها وآنهایی که درمظان یکی ازین دوعمل بودند، گاهی ازطرف حکومت تعقیب می‌شدند.[۱۱]

به‌صوفیان متشرع یا به‌اسم متشرع، دراعتقاد عامه نیروهای فوق طبیعی‌نسبت یافته است؛ مثلاً، چنین تصور می‌شد که فریدالدین گنج شکر صاحب دست غیب و انبانی‌جادویی‌است که‌هرچه‌رابخواهد،دراختیاراوقرار می‌دهد.[۱۲] درموردابوعلی قلندر تصور می‌شد که وی سواره از دیوارها می‌گذرد. برای موسی سوهق، پیری موهوم، درگجرات پنج آرامگاه قایل بودند. یاتنی چند از اولیاء بی‌سر بوده‌اندکه درنبرد باهندوان،سرآنهاازتن‌جداشد،اماهمچنان‌بدون سر به جنگ ادامه‌داده‌اند.[۱۳] همچنین پیران «نوگزی» (نه‌گزی) اولیای مجعول‌وموهومی که نه‌گز قد دارندومقابر عظیمی برای نشان دادن محل دفن آنها ساخته شده است. ممکن‌است نظام‌الدین اولیا؛ غرق درحیرت‌می‌شداگرمی‌دانست که‌توسط گروه دزدان‌وقاتلین قرن‌دوازدهم/ هجدهم موسوم‌به‌تاگ‌ها(Thugs) به‌عنوان پیرحامی‌آنها مورد احترام است.[۱۴]

آرامگاههای صوفیان متشرع توسط خواص و عوام حرمت‌گذاشته می‌شده ودرسالروزمرگ‌بعض اولیا، درآرامگاه‌آنها، مراسم بزرگداشتی به‌همراه بازارهای مکاره ومجالس سماع برگزار می‌شده است. تربت برگرفته ازقبور اولیای‌مسلمان،

---

2. animism

به‌عنوان شفابخش بسیار مطلوب و طرف توجه است. از همه‌عجیبترجشن«سالار- مسعود غازی» است که‌عزب مرده و به‌این جهت همه ساله برسرگور او مراسم‌جشن ازدواج وی با زنی آراسته به‌لباس عروسی که احتمالاً توسط یکی از حاضران در آن مراسم از راه بدر برده شده ترتیب می‌یابد[۱۵].

«پهیرو» (Pheru) تجسم گردباد در هند، از طرف برخی از جوامع هند با هنومان (Hanuman) بوزینهٔ الوهیت یافته[۳]، یکی دانسته شده است. این بوزینه را مسلمین عامی در برخی مناطق، یکی از مریدان سخی سرور ـ ولی معروف ـ می‌دانند.[۱۶] این «پهیرو» با بهیرون (Bhairon)، که مسیرش‌را احتمالاً به‌عنوان سگ الوهیت یافتهٔ گاوچرانان آغاز کرده و بعداً در آیین هندویی عامیانه به عنوان خدای‌کوچك زمین مورد ستایش واقع شده، هویت واحدی یافته است. آویختن کهنه ازدرختان جهت‌دفع بیماری یکی‌ازرسوم مشهور هندوان‌است، این‌کاربا رسم مسلمین دایر برآویختن کهنه از مقبرهٔ پیری گمنام، در برخی مناطق روستایی و بخصوص در سند، مطابقت‌دارد. [۱۷] رسم سفلی عمل(جادوی‌خاکی یاشریرانهٔ) مسلمین با رسم جادوی مشهور هند، مبنی برخوردن‌کثافت ونجاست یا استفاده از کثافت به طرق دیگری برای به دست آوردن قدرت غلبه بردشمن یا روح شریر، مطابق است [۱۸].

۲ـ اعتقادات قومی و التقاطی

زندگی بخشهایی از توده‌های بی‌سواد مسلمان در هند، از گهواره تا گور، مملو از اعتقادات عامیانه است که برخی از آنها منشأ التقاطی دارد. ترس از اثر خسوف وکسوف بر زن باردار، در میان مسلمین وهندوان مشترك است. زن باردار

۳. بنا به‌سنتهای هندو، هانومان (هانومات) نمونهٔ یك عابد کامل است که عمرو هستی خویش را وقف «راما» کرد، و به‌این سبب راما به‌جملهٔ بوزینگان و ازآن جمله به‌هانومان خلعت بخشید. رك: داریوش شایگان، ادیان و مکتبهای فلسفی هند،(تهران، ۱۳۵۷)۱/۲۴۵.

می‌باید در طول مدت خسوف یا کسوف، به‌آرامی دراز بکشد، تا فرزندش ناقص‌الخلقه به‌دنیا نیاید. نقص عضو نوزاد به طبیعت‌کاری که‌زن‌درساعت شوم خسوف و کسوف‌بدان‌مشغول‌باشد،بستگی‌دارد[۱۹]. برخی روزها مخصوصاً چهارشنبه برای تولد طفل نامیمون تصور شده است[۲۰]. چهتی (Chhatti) یا مراسم جشن ششمین روز تولد طفل که زائو برای طهارت از نفاس به‌حمام هفت‌می‌رود درواقع، رهایی از ترس یك خدای‌کوچك هندو، یعنی چهتی است‌که تجسم آلودگی خون تصور شده و اغلب متعاقب تولد نوزاد در شرایط غیر بهداشتی پدید می‌آید[۲۱].

زنان مسلمان لکنهو آبی راکه در معرض نور ماه قرار گرفته برای علاج تپش قلب می‌نوشند، این رسم با پرستش ماه در آیین هندو ونوشیدن رمزگونهٔ «سوما» مرتبط می‌شود.[۲۲] ترس از چشم زخم، خرافه‌ای شایع میان بسیاری از مردم‌جهان‌است. صورت هندوـ اسلامی‌آن‌یعنی«نظر» تا حدودی شکل برجای‌ماندهٔ خرافه‌ای است‌که از خارج وارد شده و تا حدی نسخه بدل شکل بومی آن است. به‌خصوص ازشوری چشم‌شخص‌ناقص‌الخلقه یامعیوب بیمناك بودند. افرادنیکبخت از چشم‌تهیدستان می‌ترسند، ویکی از پادزهرهای آن پنهان نگه داشتن شخص ویا انتخاب نامهای متعددبرای وی است. برخی‌ازامپراطورهای مغول سه‌اسم داشته‌اند. در مراسم ختنهٔ اکبرشاه اسم جدیدی به‌وی داده شد [۲۳]. لیموترش را دافع‌چشم زخم می‌دانند، و این اعتقاد را گویا از رسوم هندوان به‌عاریت گرفته‌اند.

جهارفونك (Jharphunk) یا تکان دادن‌بادبزن ویا یك شاخهٔ درخت‌روی سرشخص «جن‌گرفته» درحالی‌که جن‌گیر براو می‌دمد، اعتقادی است‌که یا از هندوان‌گرفته شده‌یا ازسایر بخشهای عالم اسلام وارد هند شده است. درهرصورت اوراد مسلمین در مراسم جن‌گیری، عبارت است از: آیات قرآن یا ادعیهٔ مورد احترام‌که از بر خوانده می‌شود. رسم کفارهٔ قربانی یا آزادکردن یك حیوان یا یك جوجه در اسلام عامیانهٔ هند، قبول عام یافته و با مراسم صدقه که در فقه اسلامی مقرر شده درهم آمیخته است [۲۴].

شاه ولی‌الله بزرگداشت سالروز مراسم ازدواج علی (ع) و فاطمه (س) را در دوازدهٔ رجب توسط شیعیان، صورت دیگر ازدواج رادا وکریشنای هندو تلقی می‌کند. اوهمچنین پنجه وعلم راکه شیعیان درمراسم ماه‌محرم حمل می‌کنند، دارای منشأ هندویی می‌داند [۲۵]. پنجه مظهری از پنج‌تن (محمد(ص)، علی(ع)، فاطمه س)، حسن(ع) و حسین(ع)) است وبه‌نظرمی‌رسدکه‌منشأ عجیبی داشته باشد، وبه‌احتمال از رسمی هندویی؛ یعنی، علامت پنجه باانگشتان باز، که طلسم حافظ است ودر بیرون منزل‌نزدیك در ورودی نصب‌می‌شود، اقتباس شده‌است. این رسم نیزبه نوبهٔ خود با رسم دیگربرخی هندوانی که مثلث متساوی‌الاضلاعی راروی کاغذمی کشندوبه‌گردن بچه‌ها می‌آویزند ، مرتبط است . به‌اعتقاد اقوام سامی دست مظهری از رجولیت است [۲۶].

همچنین عدد مرموز پنج، اساس اندیشهٔ «پنج پیریه»، گروهی پنج نفری از اولیا را تشکیل می‌دهد که مورد احترام روستاییان نواحی شمال هنداند. این گروه شامل دو شخصیت هندو است: بهیرون ـ خدای کوچك و باستانی زمین ـ وآمنه زنی مسلمان که باکالکه بیوه‌ای هندو که خود سوزی (ساتی) کرده انطباق یافته‌است وسه شخصیت وصف ناپذیر مسلمان عجب سالار، هتیلی پیرو رجب سالار. این‌پنج تن مراسم دینی «غازی میان» یکی از اولیای دروغین که با سالار مسعود نامی که گفته می‌شود در جنگ با هندوان دربهرئیج (Bahri'ch) به سال ۱۰۳۴/۴۲۶ درگذشته، یکی دانسته شده، و از جانب هردو گروه مسلمان وهندو مورد احترام است [۲۷].

زهریه پیر (پیر زهردار)، اصلاً خدای مار بود که بدان نامی اسلامی داده شده و بعدها براثر تحریف به «پیرظاهر» تغییر نام پیدا کرده است، به اسطورهٔ او به‌منزلهٔ شهیدی که درحال جنگ با پرثوی راج (Prithvi Raj) قهرمان راجپوت به‌سال ۱۱۹۲/۵۸۸ مرده است، جنبهٔ تاریخی داده‌اند. او همچنان خصوصیات خدای مار را داراست وگدایان هندو ومسلمان با حمل «چهری»، (بیرق یا علم) او درفصل

بارانی، که ترس از مار بیش ازهر زمـانی دیگر است، ازو یاری می‌طلبند [۲۸].

خضر، پیامبر آبها از سوی مسلمین سرتاسرعالم مورد احترام است. این‌پیامبر با دریا و رودخانه وآب‌مرتبط است و وی را به‌نادرست با نوح هم ارتباط داده‌اند؛ این اسطوره دربخشهایی از شبه قاره با خدایان محلی هندو ترکیب شده و در سند به‌نامهای گوناگون از جمله : پیر بدر (ماه کامل) و در بنگال «دریـاپیر» خوانـده شده است. ماهی، مرکب مخصوص اوست وهنگام خطر سیلاب یا خشکسالی وی را به‌کمك می‌طلبند. بیرا (Bera)کشتی‌وی قایق شناوری است که درآن چراغهای روشن، دسته‌گل‌های‌ومیوه‌نهاده شده است. درپنجاب مراسم‌مذهبی خضرباآیینهای باروری مشابهت یافته است [۲۹]. مـاهیگیران مسلمان در بنگال مثل کاست پایین هندوی«دوتا مهاراج»(Devta maharaj) نسبت به خدای‌کوچك پشتیبان هندوها احترام نشان مـی‌دهند. هدا (Hada) ملازم او، بـا سمبلهایـی من جمله یك تور ماهیگیری و یك قلاب نمایانده می‌شود [۳۰].

جمعیتهای‌کوچك مسلمان‌که به‌طور چشمگیری عقاید التقاطی دارند در میان میلیونها جمعیت شبه قاره احاطه شده‌اند. به‌این ترتیب در پورنیه (Purnea) واقع در بنگال برخی از مسلمانان روستایی خدا و نیز کالی (Kali) الههٔ مرگ هندو را پرستش می‌کنند وقسمتی از مراسم ازدواج در معبد بهاگوتی (Bhagwati)ـ الههٔ هندو ـ برگزار می‌شود [۳۱]. مسلمانـان میردس (Mirdhas) در دهکده‌هـای نزدیك ایندوره (Indore) در هند مرکزی، اسامی هندویی دارند وهمانند هندوها زندگی می‌کنند و بهوانی (Bhawani) و دیگر خدایان هندو را مورد احترام و و پرستش قرار می‌دهند [۳۲]. جوامع متعدد کوچکـی نیز در گجرات، بـه رغم گرویدنشان به اسلام، آیین‌های عبادی هندو را از دست نگذاشته‌انـد. در استانهای مرکزی در ناحیهٔ نیمر (Nimar) فرقه‌ای مشهور به پیرزاده‌ها، هستند کـه پیروان شله دوله (Dulla) اند وبه‌تجسمهای دهگانهٔ ویشنو اعتقاد دارند [۳۳].محیی‌الدین، ولیی بدنهاد و محتملاً از یك منشاءِ خالص اسلامی،کسی است‌که نزد زنان به‌شیخ

صدو معروف است و بدو متوسل می‌شوند، از قرن هفتم/سیزدهم مسجدی واقع در امروهه (Amroha) به خانقاه صدو تبدیل گردیده، و درآنجا انواع خرافات زشت معمول است [۳۴]. دل افسردگی، مالیخولیا و صرع زنان را اثرتصرف او می‌دانند. زنان درحال رعشه وتحریك عصبی، از وی استمداد می‌طلبند. همچنین برای مصونیت زنان وکودکان دربرابر تأثیرات نحس ونیز برای فرونشاندن‌خشم وی، بز وبزغاله قربانی می کنند. احتمال می‌رود که وی اصلاً چهره‌ای مربوط به خدایان باروری بوده است [۳۵].

در ایالت مهاراشتراسیتله Mahareshtra Sitla هند، در عین حال‌که وی معرف بیماری همه‌گیر (اپیدمیك) آبله است همزاد مذکر اوراکه اسم اسلامی پیدا کرده وسیدکاکا نام دارد مسئول آن بیماری به‌صورت محلی (آندمیك) می‌شمرند. وجماعت «مومنه»های مسلمان ازهردوآنها شفاعت می‌طلبند. [۳۶]. هواHawwal شکل پرکریت Prakrit کلمهٔ سانسکریتی، هوما Humma است که روحی شریر است‌ومی گویند درقرن‌دهم/شانزدهم‌با روح‌همایون، امپراطور مغول، اتحاد یافته و این از موارد عجیب دیوشناسی تلفیقی است. یك چهرهٔ شریر دیگر مانو(Mano) یاگربه است‌که بـه روح اسلامی و مورد احترام «نیکی بی‌بی» تغییر مـاهیت داده است [۳۷].

بیم هندوها از ارواح سرگردان مردگان یعنی پریت (Pret) تا حدودی در اسلام عامیانهٔ هند اثر نهاده است. وهمین‌طور بهوت (bhut) یا روح خبیث فردی که به‌مرگ غیرطبیعی از دنیا رفته است. بدنام‌ترین این دسته از ارواح، چوریـل (Churel) نام دارد، زنی که در حال بارداری در گذشته و پاهایی به سمت عقب برگشته دارد و جگر انسان می‌خورد [۳۸]. لونـاچمارین (Lona chamarin) جادوگری هندو، از صنف پاره دوزان، بعد ازآنکه خصوصیات تلفیقی تازه‌ای‌پیدا کرد، به عامل ترس مبدل شد. این جادوگـر دارای همزادی است به نام اسلامـی «اسماعیل‌جوگی» [۳۹].

در هند قرون وسطی وپیش از عصر جدید، اعتقاد به تأثیر ستارگان و جادو درمیان مسلمین رواج داشت . کار طالعبینها حتی در زمان اورنگ زیب دیندار و متعصب، نیز رونق داشت. در اوایل قرن نوزدهم تیپو سلطان، با وجودآنکه یك مسلمان پاك اعتقاد بود، به مراسم خاصی که طالعبینهای هند و مقرر کرده بودند، توسل می‌جست.

درمیان معتقدات نادرست قومی که آنها را درسال۱۲۳۶/ ۱۸۲۰ شاه‌اسماعیل، نوهٔ پسری شاه ولی‌الله گردآوری کرده، قربانی کردن حیوانات و شلیك تفنگ در تولد نوزاد[۴]، به‌منظور تلقین شجاعت به‌وی؛ قراردادن پیکان وقرآن در زیر بالین زائو، بعد از تولد بچه؛ بستن یك دستبند مویی به‌دور مچ کودك ختنه شده؛ یاوادار کردن او به نگه‌داشتن یك میلهٔ آهنی در دست،ــ و هردو از قرار معلوم به منظور طلسم رجولیت وی ـ نقاشی درها ـ مثل هندوان با علایم جادویی نیلی ـ؛ نحس انگاشتن برخی روزهای هفته وپاره‌ای اوقات ماه،دیده می‌شود [۴۰].

این عقاید عامیانه باید درچشم‌اندازی صحیح ودرحد خود ملاحظه شود و نباید بیش از حد برآنها تأکید شود و بیشتر از اندازه به حساب آید. این معتقدات خاص جوامع بسیار کوچك مسلمان است و تحت قاعده در نیامده و عموماً جنبهٔ استثنایی‌دارد، این‌اعتقادات توسط جنبشهای‌بنیادگرایان ـ درست‌اندیشان ونوگرایان ـ به‌طور مساوی در قرون نوزده و بیست مورد اعتراض قرار گرفته است. وجود این اعتقادات ، ازقشر بالای غرب‌گرا، به‌طورکلی رخت بربسته و در قشرهای پایینتر طبقهٔ متوسط وپاك اعتقاد نیز کم‌وبیش به‌همین‌گونه است. درمناطقی که‌تعداد مسلمین بیشتر است ـ و اکنون پاکستان غربی چنین وصفی را داراست ـ نفوذ این غرب‌گرایان حتی در میان طبقات پایینتر نیز خیلی‌قوی نیست واکنون بنیادگرایان دارند آنها را ریشه‌کن می‌کنند.در طبقات پایینتر پاکستان شرقی [بنگلادش فعلی] برخی اعتقادات قومی، به‌رغم موفقیت جنبش بنیادگرای فرائضی درقرن سیزدهم/نوزدهم

۴. قربانی‌کردن گوسفند (عقیقه) برای نوزاد مذکر از مستحبات اسلام است.

و افزایش نفوذ حرکت جمعیت اسلامی در حیات مذهبی روزمره، همچنان مقاومت می‌کند.

در جمهوری هند، وضع احتمالاً متفاوت است. درست دینی درشکل نفوذ سیاسی‌علما همچنان قوی‌است. اما دامنهٔ نفوذ درست دینی به‌لحاظ اقتصادی و کمی درقشرهای‌متوسط روبه قهقهرا، محدودشده‌است که دیگردرهند قادر نیستند از طریق تدارك رهبری توده‌های وسیع مسلمان، نقش یك جامعهٔ خلاق را برعهده بگیرند. این‌قشرها نیز بخصوص درمناطق روستایی به‌میزان وسیعی، ازطریق معتقدات قومی وشرکت درجشنهای‌هندویی، کم‌کم درحال‌تسلیم شدن به‌جاذبهٔ آیین هندویی‌متداول هستند [۴۱].



فصل ششم

تعلیم و تربیت

۱ـ قرون وسطی

الگوی تعلیم وتربیت درقرون وسطای هند، همانند بقیهٔ دنیای اسلام بود، و ذینفع‌های عمدهٔ آن نخبگان بودند، هرچند که اگر مقتضیات ایجاب می‌کرد، این تعلیم وتربیت‌ازطریق‌مدارس،مسجدها دردسترس کودکان‌طبقهٔ‌عامه‌نیز قرارمی‌گرفت.

درزمان سلطان محمود درمجاورت مسجدی واقع درغزنه، یك مدرسه ویك کتابخانه وجود داشت‌و«عنصری» شاعر درآن‌مدرسه درس می‌گفت. درعصرمسعود، جانشین محمود، مدارس متعددی ازاین قبیل افتتاح شد. زمانی که لاهور پایتخت ثانوی‌ـ وبعداً اصلی‌ـ حکومت غزنوی شد، مدارس وابسته به‌مساجددرآنجا افتتاح گردید.[۱]

باظهور سلاطین دهلی‌امر تعلیم‌وتربیت درآنجا نظم وترتیبی به‌خودگرفت. مورخین از وجود دومدرسهٔ مشهور«شمسیه» و «ناصریه» درعصر سلاطین مملوك،نام برده‌اند. همینکه مغولان به‌قلب سرزمینهای اسلامی یورش بردند، دانشمندان از آسیای مرکزی وایراندردهلی‌جمع آمدند، وبه‌این سبب‌سطح کلی‌دانش به‌میزان قابل

ملاحظه‌ای بالا رفت. مدارس مذهبی که این مهاجرین در آنها به‌افاضه‌می‌پرداختند به منظورهای عملی یعنی پرورش قضات ومفتیان برای بخشهای قضایی و ادارهٔمساجد حکومت به‌کار می‌رفت.

سنت دانش اندوزی درزمان خلجی‌هاادامه‌یافت. هرچندکه‌علاءالدین‌خلجی خودش بیسواد بود واهمال وی درامر تعلیم وتربیت پسرانش برای‌آیندهٔ خانداناو نتایج وخیمی به‌بارآورد ، با این حال دهلی همچنان مرکز بزرگ علم و دانش و محل فعالیت دانشپژوهان ونویسندگان باقی ماند. نفوذ نظام‌الدین اولیا باعث شد به ادبیات مذهبی‌وعرفانی‌اقبال‌کنند. شمس‌الملك ، وزیر اعظم علاءالدین،پشتیبان‌آزاد اندیش علم ودانش بود. سادات‌گردیز، و از میان نخبگان بیانه(Bayana) افرادی همین‌گونه بودند. تحقیق‌وتتبع درتاریخ، فقه،کلام، علوم زبانی وتفسیرقرآن رونق تمام یافت. ازاین‌زمان به‌بعد طب یونانی ـ اسلامی‌موردتوجه قرارگرفت. ازاطبای مشهور عصر خلجی‌ها بدرالدین دمشقی وجوینی رامی‌توان نام برد.[۲]

سه‌فرمانروای‌نخستین‌سلسلهٔ تغلق‌هاخوداز محققان برجسته به‌حساب‌می‌آمدند. معلومات غیاث‌الدین‌تغلق‌بیشترپیرامون‌دیانت‌بود،امادانش‌پسرش،محمدبن‌تغلق،جنبهٔ عمومی ودایرةالمعارفی داشت؛ وی‌عطش‌سیری ناپذیری به‌کسب معرفت پیدا کرده بود. اودرعلوم عقلی وهمچنین کلام تبحر داشت . حتی بدترین منقدینش در برابر قابلیت فکری شگرف وی سرتعظیم فرو می‌آوردند. اگـرچه به‌علت انتقال موقت پایتخت به‌امر وی به‌دولت‌آباد درجنوب، دهلی برای مدتی روبه ویرانی‌گذاشت، این‌شهر همچنان درتمام مدت فرمانروایی وی یکی از مراکز بزرگ علم‌ودانش‌در دنیای اسلام بود. قلقشندی، به‌نقل ازمسالك الابصار ازیکهزار مدرسه‌ای که دردهلی آن روزگار وجود داشته‌یادمی‌کند.[۳] فیروز تغلق،پسر عم وجانشین‌محمدبن‌تغلق- که دردورهٔ وی دواثر فقهی‌بزرگ‌تألیف‌گردیدـیك متکلم‌وهمچنین مصنف‌تاریخچهٔ مختصری از عصر فرمانروایـی خـودش تحت عنوان‌فتوحات‌فیروز شاهی بود. وی دانشمندان را به‌منظور اشاعهٔ امر تعلیـم به‌پراکنده شدن درنواحـی مختلف قلمرو

سلاطین دهلی ترغیب ومدارس متعدد چندی را بازسازی کرد. علاوه برآن مدارس تازه‌ای را بنانهاد. زیبایی عمارت یکی ازمدارس واقع درفیروزآباد، کم‌نظیر است. وی‌نسبت به‌پیشینیان خود اوقاف بیشتری برای‌هزینه‌های مدارس تخصیص داد.این مدرسه‌ها برای معلمین ومتعلمین، جا درنظرگرفته بود. تماس شخصی میان استادان ودانشجویان به عنوان سیاستی آموزشی مورد ترغیب واقع می‌شد. [۴] حسب‌الامر فیروز تغلق، تعدادی ازفضلا،من جمله عزالدین‌خالق خانی،آثاری را ازسانسکریت به‌فارسی ترجمه کردند.

دوتن ازواپسین فرمانروایان‌خاندان سید (۵۵-۱۴۳۴-۵۱/۸۳۸) دربدایون، شهری درفاصلهٔ یکصد میلی دهلی، می‌زیستند. در زمان آنها بدایون با تعداد زیادی مدرسه، مرکزآموزش‌وتفکر گردید ورفته‌رفته درطول سالها فضلای برجستهٔ‌متعددی را بپروراند.

عصر فرمانروایی‌سکندر لودی(۹۲۳-۱۵۱۷/۸۹۵-۱۴۸۹)، به دلیل دواقدام دولتی، نقطهٔ عطفی درتاریخ تعلیم وتربیت درقرون وسطای‌هند به‌شمار می‌رود.یکی ازاین دو اقدام، تأکید برحد معینی ازآموزش کارگزاران‌کشوری ولشکری بود،و اقدام دیگر، فرمان معروف‌اوبود که به‌موجب آن‌زبان‌فارسی، زبان دیوانی‌درسطوح پایین اداری و جانشین زبان هندی می‌شد ، و این فرمان جماعتهای اداری‌هندو را ناگزیرمی کرد که زبان فارسی را یاد بگیرند.

وبه‌همین منظور درمدارسی‌ازاین نوع که وابسته به مساجد نبود، حضوربهم رسانند. این امر به‌غیرمذهبی‌شدن جریانی ازتعلیم وتربیت مؤدی شد که درعصراکبر به‌اوج توسعهٔ خود رسید. ویژگی مهم دیگر سیاست‌آموزشی سکندر لودی، تأکید زیاد برعلوم عقلی (معقول)بود، اگرچه معاریف فضلای اسلامی نیز همچنان‌به‌میزان وسیعی به‌علوم روایی (منقول) تعلق خاطر داشتند . خود وی گاهگاهی در مجالس درس علامه عبدالله تولنبی حاضر می‌شد. وی‌دربخشهای متعددی ازقلمروحکومتش مدارس زیادی تأسیس کرد و از فضلای دیگر بخشهای عالم اسلام دعوت به عمل

آورد.[۵]

این سیاست آموزشی بامغول‌هاادامه یافت. درخلال سالهای معدودفرمانروایی بابر، بناکردن مدارس وآموزشگاهها به دیوان فواید عامه واگذار گردید. دردوران آشفتهٔ حکومت همایون هیچ پیشرفت مهمی درامر تعلیمات عمومی ممکن نبود[۶]. ولی خود وی یک کتابخانهٔ بزرگ داشت‌وبرای استفادهٔ شخصی یک رصدخانه‌برپا کرده بود. اختراع یک اسطرلاب معروف به «اسطرلاب همایونی» را به‌وی نسبت داده‌اند[۷].اکبر جنب آرامگاه همایون مدرسه‌ای بنا کرد که بعدها به‌شهرت رسید.

خط‌مشی آموزش اکبر براساس بهگزینی استوار بود وامکان تعلیم هندوان‌و همین‌طورمسلمانان‌رافراهم‌می‌آورد. به‌نظرمی‌رسدمدارس‌جدا ازمساجد ـ که تاکنون درارتباط‌یاضمیمهٔبدان‌بود ـ برای‌خودش‌منزلتی‌کسب‌کرده‌است.تحصیلات درمدارس ابتدایی ومتوسطه با زبان فارسی آغاز،ودرسطوح بالاتر دانشها به‌این ترتیب‌تدریس می‌شد: اخلاقیات، ریاضیات، فلاحت،هندسه، نجوم، طبیعیات ، منطق،فلسفهٔ‌طبیعی، حکمت الهی وتاریخ.[۸] خط‌مشی آموزشی اکبر توسط وزیرش فتح‌الله شیرازی (متوفی ۱۵۸۸/۹۹۷) که خود از دانشمندان علوم عقلی وکاملاً در ادبیات عرب‌و مطالعات‌کلامی متبحر بود، سروسامان یافت. وی‌آثار دوانی ، ملاصدرا ومیرزاجان را دربرنامهٔ درسی‌گنجاند. شیوه‌های عقلی‌درتعلیم وتربیت باسیل استادانی ازآسیای مرکزی ـ که ماوراءالنهر تحت حکومت‌عبدالله‌خان‌ازبک‌را برای علوم عقلی‌نامساعد یافتند ـ قوت‌گرفت.[۹] شمارمؤسسات‌آموزشی درزمان حکومت اکبرفزونی‌یافت. درپایتخت جدید فتح پورسیکری یک مدرسهٔ تازه بناگردید. برخی ازاین مدارس، مسکونی وبرخی دیگرغیر مسکونی بودند. مدارسی هم بانوان حرم بنا کردند.یکی ازاین مدارس‌را دردهلی دایهٔ اکبر، ماهم‌انگه[۱] Maham Anga ،ساخت که‌به‌جهت معماری زیبایش شهرت‌یافت.[۲]

---

۱ . انگه درزبان‌هندی یعنی دایه واتکه یعنی برادررضاعی.

۲. نام این مدرسه «خیرالمنازل» است. دردهلی درنزدیکی پودانا قلعه (قلعهٔ‌کهنه) واقع است. واکنون رو به‌ویرانی است. این‌مدرسه درسال ۱۵۶۱/۵۶۹ بنا شد وتاریخ بنای‌آن هم «خیرالمنازل» است.

جهانگیر فرمانی صادر کرد که مقرر می‌داشت در دهلی مایملك هرفرد متمول ویا مسافر ثروتمندی که بدون وارث درمی گذشت، بـه دولت تعلق گیرد. این پولها برای ساختن وتعمیر مدارس و آموزشگاهها مورد استفاده قرار می گرفت. در خلال عصر فرمانروایی وی شماری از آموزشگاهها که تعطیل شده وروبه ویرانی رفته‌بود مرمت‌واحیاء گردید. در عصر شاه جهان یك دانشکدهٔ سلطنتی ــ که به‌سال ۱۶۵۰/۱۰۶۱ بنا شده بود ــ به‌مسجد جامع دهلی ضمیمه شد. ودانشکده‌های متعدد دیگری مرمت گردید. در روزگار وی سیالکوت یکی از مراکز مهم علم و دانش شد. در آنجا مدرسهٔ عبدالحکیم سیالکوتی که به مطالعه و تحقیقات در علوم عقلـی قرون وسطی معروف است، قرار داشت و از سراسر هند و خـارج ازآن فضلا به‌سوی آن جلب می‌شدند [۱۱].

به‌دستور اورنگ‌زیب تعداد زیادی مدرسه ودانشکده تأسیس گردید؛ شالودهٔ آموزشگاه مذهبی بزرگ فرنگی محل واقع در لکنهو در عصر فرمانروایی وی گـذاشته‌شد. دراواخرعصرحکومت او، دردهلی‌مدرسه‌ای توسط‌عبدالرحیم، پدرشاه‌ولی‌الله،افتتاح گردید. این مدرسهٔ رحیمیه بعدها به صورت مرکز آموزش مـذهبی بزرگ سنت ولی‌الله درآمد. در زمان حکومت اورنگ‌زیب به همهٔ طلاب علـوم دینی، وقتی که به‌یك‌مرحلهٔ معینی‌می‌رسیدند، مواجب داده می‌شد. همچنین تلاشهایی برای انتشار تعالیم کلامی درمیان جوامع تحت نفوذ هندوان، نظیر بهره‌ها،صورت می گرفت [۱۲]. به‌نظر می‌رسد که تعلیم وتربیت درعصر فرمانروایی اورنگ‌زیب‌در حال شکوفایی بوده است. نطق مشهوری که برنیه Bernier به اورنگ‌زیب نسبت داده که اوطی‌آن از نامناسب بودن تعلیم وتربیت سنتی شکایت کرده است، ازقرار معلوم ساختهٔ ذهن خیالپرداز این سیاح فرانسوی است [۱۳].

در هرج و مرجی که متعاقب انحطاط امپراطوری مغول پس ازاورنگ‌زیب رخ داد، مؤسسات آموزشی متحمل صدماتی گردید.مسئولیت حفظ این مراکز بـر عهدهٔ حکومتهای بعدی قرارگرفت. اما درحکومتهای اسلامی جانشین آن، مثل اوده

وروهیل‌کهند (Rohil khand) معیارهای آموزشی حفظ شد. در درهٔ گنگ برخی مراکز آموزشی مثل بلگرام، الله‌آباد وسهلی (Sahali) اصالةً اهمیت یافتند.

در ولایات دور افتادهٔ هند خیلی پیش از این، مدارسی توسط حکومتهای جانشین سلاطین دهلی ساخته شده بود. مدارسی از این قبیل در بنگال، دکن و وگجرات وجود داشت. برجسته‌ترین آنهاتوسط‌محمودگاوان وزیر بهمنی‌ها در قرن نهم/پانزدهم در بیدر (bidar) ساخته شد و بنایی قصر مانند دارای دو مناره و حجره‌هایی جهت استادان و محصلین بود. هزینهٔ مدارس ولایات را اوقاف و کمکهای مستقیم دولت تأمین می‌کرد.

مراحل بسط و توسعهٔ مواد آموزشی را می‌توان به‌سه‌دوره تقسیم‌کرد:

در دورهٔ اول ـ دورهٔ سلاطین دهلی وحکومتهای جانشین آن در ولایات تا سال ۹۰۶/۱۵۰۰ ـ موضوعاتی‌که تدریس می‌شد عبارت بود از: حکمت، فقه و اصول، تفسیر، حدیث، تصوف، صرف ونحو، معانی وبیان ومنطق، با تأکید بیشتر براصول فقه وکاربرد آن. دورهٔ دوم ازعصر فرمانروایی سکندرلودی تا اوایل دورهٔ فرمانروایی اکبر از ۸۳-۹۰۶/۷۵-۱۵۰۰ را شامل می‌شد. این مرحله توجه به‌علوم عقلی، منطق، ریاضیات، طب ونجوم قرون وسطی زیادتر بود. مرحلهٔ سوم باعصر اکبر ـ زمانی که‌حتی عقل‌گرایی بیشتر مطرح بود ـ آغاز می‌گردد، هرچند که این جریان تا حدودی در زمان حکومت اورنگ‌زیب معکوس شد. به نظر می‌رسد که اخلاق به‌انضمام آثار مربوط به «آیینهٔ امیران»[۳]، حوزهٔ اصلی تمرکز بوده باشد. معماری مساجد در دهلی، اگره، لاهور، جونپور و احمدآباد الگوی از حجره‌های کوچك ساخته شده درطرفین‌را نشان می‌دهد که برای اقامت استادان و محصلین در نظرگرفته شده بود. اماکن صوفیه نیز قسمتهایی داشت خاص آموزش خدا شناسی که ضرورتاً صوفیانه نبود. درآمد حاصله از اجاره بهای مغازه‌های پیرامون مسجد

---

۳. Mirror of Princes (آیینهٔ امیران) برآثاری اطلاق می‌شود که خطاب به شاهان وشاهزادگان در راه ورسم مملکت‌داری نوشته می‌شد. م.

به هزینه‌های جاری و مدرسهٔ ضمیمه تخصیص می‌یافت. در برخی موارد استادان از طرف حکومت حقوق بازنشستگی دریافت می‌کردند. اززمان حکومت اکبر به‌بعد اعانات دولت بدون تبعیض به‌مدارس هندو و آموزشگاههای مسلمین ـ که ضمیمهٔ مساجد نبود ـ داده می‌شد. [۱۴]

ساعات کار مدارس از صبح تا ظهر، وسپس ازآغاز بعدازظهرتا هنگام‌عصر بود. همهٔ تعالیم ابتدایی مقدماتی برای ورود به مدرسهٔ الهیات به زبان فارسی بود. برنامهٔ درسی عبارت‌بود از: تحصیلات‌فارسی، ادبیات، انشاء، روش تدریس،تاریخ واخلاقیات [۱۵]. درمدارس‌عالی، مواد دروس‌برطبق تفصیل متن‌ها که به‌سه‌صورت مختصر، متوسط‌ومفصل‌تقسیم شده بود، درطول‌چند سال تدریس می‌شد. دانشمندان پس از تکمیل مطالعات خود بسته به‌حوزهٔ تخصص خویش طبقه‌بندی می‌شدند. به متخصص در علوم عقلی «فاضل» و به‌دانشمند در مطالعات کلامی «عالم» می‌گفتند؛ وآن‌که در ادبیات وصرف ونحو مبرز بود، «قابل» نامیده می‌شد.

قطع نظراز تدریس در مدارس، دانشمندان مستطیع، به‌هنگام لزوم،جلسات درس را درخانه‌های خود برقرار می‌کردند، ودربرخی موارد برای محصلین غذا و مسکن نیز درنظر می‌گرفتند. این نوع تدریس بخصوص برای هنرهای زیبا، مانند موسیقی و نقاشی که در مدرسه‌های جنب مساجد ویا مدارس عمومی دیگر تدریس نمی‌شد، مناسب بود. [۱۶]

زنان طبقات بالا ومتوسط نیز به‌رغم دوربودن از جامعه، از پاره‌ای تعلیمات عمومی ـ اما اساساً مذهبی ـ بهره‌مند بودند. معلمه‌های مدارس برای تعلیم شاهزاده خانمها ودختران اعیان حاکم گمارده می‌شدند. درکاخ اکبردر فتح پورسیکری، بخش مخصوصی به‌عنوان مدرسهٔ دختران مورد استفاده بود [۱۷]. خود سلطانه رضیه، زنی‌تحصیل کرده وفاضله بود. برخی ازشاهزاده خانمهای‌مغول ازمیزان‌بالای آموزش و پرورش برخوردار وصاحب استعداد و اهل ذوق بودند[۴].

۴. مانند زیب‌النساء، دختر اورنگ‌زیب که شاعره‌ای‌توانا بودومخفی تخلص‌می‌کرد.

۲ـ دورهٔ جدید

تعلیم و تربیت درهند مسلمان عصر جدید، در دو مسیر جریان یافت: یکی جریانی است سنتی که روش وقسمت اعظم مواد درسی قرون وسطایی را حفظ کرده است. این جریان با جریانی دیگریعنی تعلیم‌وتربیت جدید وغربی درحال کشمکش بوده و شکست آن قطعی به نظر می‌رسید. قدیمترین مدارس سنتی ازآن «فرنگی‌محل» درلکنهوست که در اواخر قرن یازدهم/هفدهم توسط محمدسهالوی، درملکی که اورنگ‌زیب بدان تخصیص داده بود، بنا گردید. ملا نظام‌الدین، از نخستین اساتیدآن، برنامهٔ درسیی، که به «درس نظامیه» معروف است، ترتیب دادکه دربیشتر مدارس سنتی تدریس می‌شد. این مواد عبارت بود از: صرف ونحو عربی، فلسفه، ریاضیات، معانی وبیان، فقه، کلام، تفسیر، حدیث و اصول و تاریخ تصوف. در مقایسه با عقل‌گرایی و عرفان گرایی قرون وسطی، در این برنامه به‌کلام سنتی کمتر التفات می‌شد، وبه‌همین دلیل برخی از علمای رسمی‌این برنامه را مورد انتقاد قرار دادند [۱۸].

از این علما محمد قاسم نانوتوی ورشید احمد گنگوهی که عمیقاً تحت تأثیر تعالیم مکتب شاه ولی‌الله قرار داشتند، در ۱۸۶۷/۱۲۸۴ در دیوبند مدرسه‌ای بنا کردندکه بیشتر به‌اصول مذهبی پایبند بود [۱۹]. بنیانگذاران این مدرسه، حنفیانی سختگیر ودقیق بودند و در مبادی تعلیم وجزم اندیشی، برعقاید و مذاهب کلامی اشعریه وماتریدیه‌مشی می‌کردند. این‌متکلمین‌درشورش[۵] ۱۸۵۷/۱۲۷۵ سهم داشتند، و اضمحلال سریع قشربرگزیده مسلمان را درشمال هند به‌چشم دیده بودندـمدرسهٔ آنها تجدید حیات‌علوم‌کلامی درهند مسلمان‌را وجههٔ همت خود قرار داد.ودانشهای

۵. ترجمهٔ‌کلمه mutiny است یعنی عصیان وشورش. این اصطلاح را انگلیسیها باب کردند اما هندیان و پاکستانیان نهضت ۱۸۵۷ هند را نخستین اقدام استقلال طلبانه می‌نامند.

جدیدرا از مواد درسی خودحذف کرد. هرچند که دراین مدرسه علوم عقلی قرون وسطی، با این فرض که پلی میان جهان معنوی قدیم ودنیای جدید برقرار می کندباتأکید کمتری از فرنگی محل تدریس می‌شد، در برنامهٔ دروس آن به‌فقه، تفسیر وحدیث اهمیت زیادی داده می‌شد. لیکن این برنامه شامل مواد دیگری نیز می‌شد. این موادعبارت بودنداز: فلسفهٔ قرون وسطی، علوم جدل، هندسه ونجوم قرون وسطی، منطق، تاریخ اسلام، صرف ونحو عربی‌وفارسی، عروض وادبیات. دورهٔ تحصیلات ابتدایی‌ده‌سال بود، اما بعد به‌شش سال کاهش‌یافت. کلیهٔ درسها مرکب از۱۰۶ متن بود ومحصلین با توجه به‌کتابهایی که‌درس گرفته بودندطبقه‌بندی می‌شدند نه براساس تعدادسالهایی که‌گذرانیده بودند.

دررأس‌دومین‌نسل اساتیددیوبنداستاد برجسته، محمودالحسن، (۱۳۴۰-۱۲۶۷/ ۱۹۲۱-۱۸۵۰) قرار داشت. دردوران مدیریت وی‌دیوبند اعتبار وحیثیتی‌بین‌المللی درعالم اسلام کسب کرد وبعد از الازهر ــ که باآن ارتباطهایی داشت ــ درمرتبهٔ دوم قرار گرفت.

از سرتاسرشبه‌قاره واز جنوب افریقا، مالایا، آسیای مرکزی وایرانوبخصوص افغانستان محصلینی به‌دیوبند آمدند. همچنین درنواحی سرحدی شمال غرب تعداد زیادی از مدارس کلامی به‌تشویق محمود الحسن تأسیس شدکه ادامهٔ آن به دیوبند منتهی شد. وی کوشید ازطریق مبادلهٔ دانشمندان، شکاف‌میان دیوبند ودانشگاه‌اسلامی مسلمانان‌نوگرا درعلیگره را پرکند. دراینجا به‌فعالیتهای وی به‌هنگام جنگ جهانی اول درحجازکاری نداریم. وی‌درآنجا تماسهایی بارهبران ترك یعنی جمال وانور۶، برقرار ساخت وبالنتیجه سالیان چندی از سوی حکومت انگلیس توقیف شد.

سومین مدرسهٔ مهم مذهبی‌ندوة العلماء بودکه توسط گروهی ازعلمای‌میانه‌رو

۶. جمال پاشا، انور پاشا و طلعت پاشا سه‌تن از بنیانگذاران ترکان جوان بودند.

درسال ۱۸۹۴/۱۳۱۲ درلکنهو تأسیس گردید.[۲۰] محرك عمدهٔ این اقدام عبدالغفور، معاون تحصیلداری درحکومت بریتانیا، بود. دیگر بنیانگذاران آن عبارت بودنداز: عبدالحق حقانی مفسر وشبلی نعمانی مورخ، که شخص اخیر فعالانه باآن مدرسه‌در ارتباط بود واز ۱۹۰۴/۱۳۲۲ تا ۱۹۱۳/۱۳۳۲ سرپرستی آنجا را به‌عهده داشت.

منشور ندوة‌العلما، ترویج مطالعات کلامی؛ پدید آوردن وجه جمعی از آراء کلامی وکاهش اختلاف نظر میان متکلمین ؛ احیاء اخلاقیات و اصلاح کلی جامعهٔ مسلمین بدون درگیرشدن با سیاست‌را، هدف خود قرارداد. ازرشید رضا[۷] دعوت‌شد که ازاین‌مدرسه دیدن کندوازآن زمان به‌بعد مدرسه نسبت به جریانهای فکری گروه المنار درمصر حساس باقی ماند. گمان می‌رفت که این‌مدرسه، بین‌محافظه کاری‌مفرط دیوبند وتجددگرایی علیگرد موقعیتی میانه داشته باشد، اما بزودی خود جومحافظه کارانه‌ای پدیدآورد، وفارغ‌التحصیلان آن ازنظر آراء کلامی وفکری عموماً از فارغ التحصیلان دیوبند قابل تشخیص نبودند . یکی از شعبه‌هـای ندوة العلمـا مؤسسهٔ انتشاراتی‌وتحقیقاتی بودکه «دارالمصنفین اعظم‌گره» نامیده می‌شد، و به‌روشنگری مطالعات اسلامی درهندکمکهای با ارزشی نمود.

شماری‌ازمدارس کلامی کم اهمیت‌تر درسرتاسرشبه‌قاره دراواخرقرن سیزده/ نوزده‌واوایل قرن چهارده/بیست‌بازشد. یکی‌ازاینها«مظاهرالعلوم» بودکه به‌تقلیداز دیوبند در شهرنپور ساخته شده بود. مدارس مشابهی در مرادآباد و در «دربهنگه» نیز به‌وجود آمد. در بنارس یك مدرسهٔ مذهبی توسط محدثین نوین اداره می‌شد. مدارس دینی دیگری در کلکته، پتنه، حیدرآباد و مدرس بازشد. در لکنهومدارس دینی شیعه تأسیس گردید. مدرسه «اصلاح» واقع درسرای میر(Saraii mir) همانند ندوة‌العلما یك‌مدرسهٔ میانه‌رو بودکه در۱۹۰۹/۱۳۲۷ پایه‌گذاری‌شد واصول قرآنی را وجههٔ همت خود قرار داد.

---

۷ . رشید رضا(متوفی۱۳۵۴ه.) اصلاً اهل شام بودوبعدها درمصر متوطن گردید. وی‌ازشاگردان محمدعبده وبنیانگذار مجلهٔ معروف‌المنارداست.

مدرسهٔ حکیم‌عبدالمجیدخان برای حفظ زبان‌ودرعمل طب‌یونانی-عرب، در پایان‌قرن‌نوزدهم دردهلی آغاز به‌کار کرد. وحکیم اجمل‌خان، طبیب و سیاستمدار، بخش خاصی برای زنان- امری غیرمعمول ومترقیانه-برآن افزود.

مدارس شرقی که به‌مرز نوگرایی نیز دست یافته بود، نخست برای‌مسلمین دربنگال تأسیس گردید. وارن‌هیستینگس[8] با تأسیس«مدرسهٔ کلکته» که بزودی‌به‌شهرت رسید،اولین قدم را دراین جهت برداشت. حاجی محسن،بازرگانی مسلمان ازاهالی کلکته دراوایل قرن نوزده به‌منظور پیشرفت عمومی تعلیم وتربیت مسلمین وتأمین بودجهٔ مدارسی‌نظیرمدرسهٔ عالی کلکته، به‌کمپانی‌هندشرقی کمکهای‌قابل‌توجهی کرد.

برجسته‌ترین مدارس‌نیمه غربی‌هند،کالج‌دهلی‌بود که در۱۷۹۲/۱۲۰۷تأسیس گردید.[۲۱] این‌کالج در۱۸۲۵/۱۲۴۱ شروع به‌دریافت‌کمك ازکمپانی هندشرقی نمود، ویك انگلیسی به‌نـام جی، اچ.تیلور(G.H.Taylor) به‌همراه‌کارمندانی از مولوی‌ها برای ادارهٔ‌آنجا مأمور شدند. در۱۸۲۸/۱۲۴۴ تدریس انگلیسی به‌عنوان یکی ازمواد درسی معمول‌گردید: اما به‌علت فشار محافظه‌کاران کلاسهای انگلیسی ازبخش شرقی جدا نگهداشته شد، درآغاز سال ۱۸۳۱/۱۲۴۷ سیصد دانشجو در رشتهٔ انگلیسی مشغول تحصیل بودند.

ویژگی قابل ملاحظهٔ‌کالج‌دهلی این بودکه‌آموزش درآن‌به‌زبان اردوصورت می‌گرفت، وقبل از۱۸۳۵/۱۲۵۱ وپس‌ازآن-وقتی که درتمام مؤسسات تحت نظرو مشمول‌کمك حکومت، براثر تصمیم بن‌تینك(Bentinck) فرماندار بریتانیا درهند داشت جای فارسی رامی‌گرفت- این وضعیت ادامه یافت. در۱۸۴۴/۱۲۶۰ به‌منظور نیل به‌ملاکی‌واحد درامر تعلیم وتربیت برای همهٔ محصلین علوم طبیعی واجتماعی، بخشهای غربی (انگلیسی) وشرقی (اردو) دریکدیگر ادغام‌گردید. همزمان‌برنامه‌ای برای ترجمهٔ‌آثار علمی‌ازانگلیسی به‌اردو به‌اجرا درآمد. از۱۸۴۶/۱۲۶۳ کمپانی‌هند شرقی درتنظیم برنامهٔ دروس عالی وامتحان موضوعاتی از قبیل: تاریخ ، انگلیسی،

---

۸ . Warren hastings(م۱۸۱۸) حکمران انگلیسی بنگال ونواحی مجاور .

عربی وسنسکریت به‌طور مستقیم دخالت کرد، درحالی که امتحانات: حقوق، اخلاق وبرخی مواد دیگر توسط خودکالج ترتیب می‌یافت. در ۱۸۵۴/۱۲۷۱، ۳۳۳ محصل در کالج وجود داشتند که ۱۱۲ نفر آنها مسلمان‌بودند. مملوك العلی ازمدرسهٔ ولی‌اللهی وهمچنین دانشمند شیعه، جعفر علی ، در زمـرهٔ معلمین بخش شرقی آنجـا بودند. دروس کلامی برای محصلین شیعه وسنی به‌طور مجزا وجودداشت. درخلال‌دوران ریاست اسپرنگر(Sprenger) خاورشناس (از۲-۱۸۴۵/۱۲۶۱ الی۱۸۴۸/۱۲۶۵) شیوه‌های تعلیم‌عربی وفارسی به‌میزان قابل ملاحظه‌ای بهتر شد. تاسال۱۸۴۳/۱۲۵۹ که نایب‌الحکومهٔ ولایات شمال غربی، کالج را تحویل گرفت وسیاست آنرا شبیه دیگر کالج‌های دولتی کرد یك کمیتهٔ محلی ادارهٔ آنجا را برعهده داشت.

رد پای انسان گرایی برگزیدگان‌مسلمان شمال هند درقرن‌نوزدهم که‌درادبیات اردو برای خودش جایی‌بدست‌آورد، به‌مقیاس قابل ملاحظه‌ای،درکالج دهلی،جایی که تعدادی از افراد معاشر با سید احمد خان تعلیم یافته بودند- دیده می‌شود . این افراد عبارت بودنداز: ذکاءالله مورخ، نذیر احمد داستان نویس، محمدحسین آزاد ادیب والطاف حسین‌حالی شاعر.

کالج دهلی درشورش‌هند به‌سال ۱۸۵۷/۱۲۷۴ به‌غارت رفت وکتابخانه‌اش دستخوش حریق گردید ومدیر انگلیسی آن به دست شورشیان به قتل رسید. کالج از جاهایی بودکه تاجدودی بناحق هدف شورشیان قرارگرفت و پس ازآن بسته شد. این کالج‌ازسال۱۸۶۴/۱۲۸۱ تا ۱۸۷۷/۱۲۹۴ به‌طورموقت بازشد، اما دراین‌مرحله به‌صورت مؤسسهٔ متفاوتی درآمد . ازآن پس اردو، زبان تعلیم کالج نبود و هویت فرهنگی آن دیگر جنبهٔ اسلامی نداشت.

سید احمدخان درزمینهٔ آزاد فکری و تعلیم وتربیت و سیاست نویـن‌اسلامی پیشقدم بود. برنامه‌های آموزشی که در۱۸۵۹/۱۲۷۵ به‌ابتکار او به‌اجرا درآمدوتا مرگ وی در۱۸۹۸/۱۳۱۶ دنبال گردید، سرنوشت فکری-سیاسی واقتصادی‌مسلمین هندی را دگرگون کرد وپل اصلی انتقال فکری از عقاید قرون وسطایی به‌تفکرعصر

جدید را تشکیل داد. وی ازهمان‌آغاز از یك سوضرورت استفاده از زبان انگلیسی را همچون وسیلهٔ آموزش، واز سوی دیگر، توسعه وتکامل زبان اردو را از طریق ترجمهٔ آثار بنیادین علوم اجتماعی وطبیعی به‌این‌زبان ، احساس کرد، و در ۱۲۸۱/ ۱۸۶۴ انجمنی علمی‌را[۲۲] برای ترویج علوم غربی پایه‌گذاری نمود.این انجمن به‌ترجمهٔ آثار علمی به‌اردو وانتشار آن درروزنامه‌ای‌به‌دوزبان پرداخت. وی‌درسال ۱۸۶۴ مدرسه‌ای به‌سبك جدید درغازی‌پور درآغاز به منظور تعلیم مسلمانان محلی بنا کرد. کمی بعد این امربه‌تشکیل تعدادی هیئتهای‌آموزشی درمناطق مختلف‌ولایات شمال‌غربی منجر گردید.

در۸۷-۱۲۸۶/۷۰-۱۸۶۹ سید احمدخان ازانگلستان دیدن کرد ودر کمبریج به‌مطالعهٔ نظام‌آموزشی پرداخت، به‌این منظور که نهادی‌آموزشی برای مسلمین پی‌افکند تا بعد بتواند به‌صورت‌یك دانشگاه‌دربیاید. اودر۱۲۹۱/۱۸۷۴ طرح‌دانشگاه اسلامی انگلیسی-شرقی(M . A.O) را درعلیگره به‌مرحلهٔ نهائی رسانید .کلاسهای این‌مدرسه‌از۱۲۹۲/۱۸۷۵و کلاسهای کالج در ۱۲۹۵/۱۸۷۸آغاز شد.این دانشگاه همین که روبه رشد نهاد هویت‌خاص‌خود را پیدا کردو کمتر تحت تأثیر نمونهٔاصلی خود، یعنی کمبریج بود. همان‌طور که ازنامش پیداست، اصلاً برای‌مسلمین درنظر گرفته شده بود، اما درآن به روی هندوها و محصلین غیر مسلمان نیز باز بود. سید احمدخان به‌علت اینکه آراء مذهبی تندوجدید وی طرفداری نداشت، اجازه‌داد که بخش الهیات آن‌تحت نظارت ناقدین متعصب‌او، که‌برای شیعه وسنی دروس‌مذهبی جداگانه‌ای تهیه می‌دیدند، قرارگیرد.

دانشگاه مذکور که سه‌دهه بعد ازدرگذشت سیداحمدخان، دانشگاهی‌اسلامی شد، به‌صورت مهمترین مؤسسهٔ‌آموزشی درهند مسلمان بسط و توسعه یافت. این دانشگاه، آزادی رأی ونظر ، انسان‌گرایی‌گسترده وجهان بینی علمی‌را وجههٔ همت خود قرارداد. ازنظراعتقادات مذهبی مواد درسی آن‌جا، طیف‌گسترده‌ای از درست - دینی روشن‌بینانه‌گرفته، تالاادریه را شامل می‌شد.دانشگاه‌علیگره درزمینهٔ خط مشی

سیاسی محصلین،خود را به‌انطباق باقدرت حاکمهٔ بریتانیا، ورعایت جانب احتیاط نسبت به‌تحرك سیاسی هندوها،تعلیم‌می‌داد. بیشتر رهبران فکری وسیاسی‌هندمسلمان دردهه‌های‌آخر قرن نوزده ونیمهٔ قرن بیستم درعلیگره تعلیم یافته‌اند. آنها درجنبش خلافت دردهۀ ۱۹۲۰ وجنبش‌پاکستان دردهۀ ۱۹۴۰ سهم‌عمده‌ای داشتند. بعدازتقسیم شبه قاره در ۱۹۴۷ علیگره ، ازطرف دولت مستقل هند تحت نظارت ذاکر حسین ملی‌گرا قرار گرفت. هدف ذاکرحسین‌وجانشینانش ــ که به‌دستور دولت هند منصوب شده بودند، عبارت بود از بازداشتن علیگره از امت‌گرایی اسلامی وخوکردن آن به‌ملیت چندگانۀهندی. ازسال ۱۹۴۷ به‌بعد هویت دانشگاه اسلامی علیگره بتدریج درحال تغییر بوده است. در۱۹۶۶ وزیرآموزش وپرورش ام. سی.چاگلا برآن شد که اسم‌آن را به‌دانشگاه علیگره تغییر دهد. بدین طریق این دانشگـاه را بویژه از خصوصیت اسلامی‌اش تهی‌ساخت وبرالگوی‌عمومی مؤسسات‌آموزشی هندمنطبق کرد.

در۱۳۰۴/۱۸۸۶ سید احمدخان‌یك‌گردهمایی‌آموزشی انگلیسی‌ـ‌اسلامی را به‌منظور پیشرفت تعلیمات غربی درمیان مسلمانان‌هند ترتیب‌داد.[۲۳] این‌گردهمایی اززبان انگلیسی‌به‌منزلۀ وسیلۀآموزش طرفداری کرد، اما برای‌پذیرفتن اردوبه‌عنوان زبان دوم مدارس دولتی درنواحی شمال هند نیز به اعمال زور متوسل شد وبرنامۀ ترجمۀ آثار علمی‌کهن به اردوی انجمن علمی راگسترش داد. این‌گردهمایی برای بسط تعلیم وتربیت زنان برنامۀ مبهمی داشت.

تعدادی ازمؤسسات آموزشی اسلامی دیگر در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم درسراسر شبه قاره توسعه یافت. انجمن‌حمایت اسلام یك انجمن خیریۀ مذهبی درشمال غربی هند، درامورآموزشی پیشقدم بود ودانشگاه اسلامیه درلاهور وپیشاوروتعدادی مدارس متوسطه درجاهای‌دیگر تأسیس کرد. یك‌دانشگاه انگلیسی ـ عربی نیز دردهلی بسط وتوسعه یافت.

یکی از مهمترین تجربه‌های آموزشی هند مسلمان در عصر جدیـد، تأسیس

دانشگاه عثمانیه‌درسال ۱۹۱۷ درحیدرآباد بود که آموزش‌درآنجا به‌زبان‌اردوصورت می‌گرفت. به‌منظور ترجمهٔ کتب طبیعیات وعلوم اجتماعی ـ درمقیاسی گسترده ـ از انگلیسی ودیگر زبانهای اروپایی، وهمچنین ترجمه‌ازعربی وفارسی به‌اردووانتشار کتب مهم‌درسی، بخشی به‌نام دارالترجمه‌دایر شد. دانشگاه‌عثمانیه درعمل‌ثابت‌کرد که اردو یا هندی عامیانه،همانقدر درامرآموزش تواناست‌که یك زبان اروپایی.این دانشگاه اکنون‌هم وجود دارد،اما زبان‌آموزشی‌آن، بعداز اشغال حیدرآباد‌به‌دست هندیها به‌سال ۱۹۴۸، به‌انگلیسی تغییر یافت. درپاکستان حرکتی برای پدیدآوردن دانشگاهی اردوزبان درجریان است.

«جامعهٔ ملیهٔ اسلامیه» دراوج «نهضت‌خلافت»[۹] دردههٔ ۱۹۲۰ به‌رهبری مولانا محمدعلی ودیگر پیشروان خلافت، که وفاداری دانشگاه علیگره را به دولت امری ارتجاعی تلقی می‌کردند، درعلیگره‌پایه‌گذاری شد. این جامعه‌توسط محمودالحسن ازدیوبند، افتتاح‌گردید، اما ازلحاظ برنامهٔ دروس وخط‌مشی‌آموزشی هیچ‌وجه مشترکی باآن‌آموزشگاه مذهبی نداشت و درامر استفاده از اردو به‌عنوان زبان آموزش، دانشگاه عثمانیه را سرمشق‌خود قرار داده بود. اما این جامعه اصلاً خود را براساس‌آرمان‌گرایی‌ایثار دربرخی‌ازمؤسسات‌آموزشی هندویی،آنجاکه معلمین با دریافت‌کمترین‌دستمزد عالیترین خدمت معنوی‌را انجام می‌دادند، منطبق ساخت. «جامعهٔ ملیه اسلامیه» بزودی تحت نفوذ رهبران مسلمان متمایل‌به‌حزب کنگره‌مانند: ابوالکلام‌آزاد، مختار احمد انصاری وحکیم اجمل‌خان قرار گرفت. این مؤسسه‌را ذاکرحسین، که‌بعدهاتاحدریاست جمهوری‌هندترقی کرد، بسط وتوسعه دادوبه‌سرحد شکوفایی رسانید. مخصوصاً رشته‌های تاریخ وجامعه‌شناسی آن‌راگسترش داد.

۹ . «نهضت خلافت» حرکتی‌بودکه سنیان متعصب هند به‌دنبال‌تجزیهٔ امپراطوری عثمانی وبرکناری خلیفهٔ مسلمین، دربرابر طبقهٔ حاکمهٔ انگلیس پدیدآوردندکه مدت سه سال(۲۳ـ۱۹۲۰) دوام‌یافت، تااینکه عاقبت‌مسلمین بانیروهای ملی هندو متفق‌شده‌وجبههٔ واحدی علیه انگلیس به‌وجودآوردند.

خط‌مشی وساخت‌آموزشی پاکستان میراثی ازحکومت بریتانیایی هند قبل‌از تجزیه بود.«کمیسیون فرهنگی» پاکستان ازجانب رژیم نظامی (۶۲-۱۹۵۸) مأمور بود خط مشی ملی‌آموزش‌را تعیین‌کند. این کمیسیون گزارش خود را درسال ۱۹۵۲ تقدیم داشت.[۲۴] وگزارش آن‌همهٔ جنبه‌های علمی وادبی، فنی وحرفه‌ای آموزش را شامل می‌شد، اما تأکید اصلی آن بر تعلیمات عالیه، یعنی آموزش و پژوهش دانشگاهی بود. همچنین گزارش لزوم آموزش حرفه‌ای وفنی را برای جامعهٔ‌درحال رشد پاکستان درك کرده بود. باآنکه دراین گزارش، آموزش اجباری دورهٔ ابتدایی توصیه شده، این برنامه‌تاکنون به‌علت فقدان امکانات مالی به‌موقع عمل درنیامده است. توصیه‌های این گزارش دربارهٔ بهبودآموزش متوسطه، درمقام مقایسه، عملیتر می‌نماید. درزمینهٔ تعلیم وتربیت زنان، نظرکمیسیون این است‌که:«زنان به آموزش نیازمندند، درست‌همانطورکه پاکستان به‌زنان بافرهنگ احتیاج دارد». این‌گزارش برای دختران‌درمرحلهٔابتدایی برنامهٔ مخصوص پیشنهاد می‌کند، اما درمراحل‌متوسط ودانشگاهی برای دختران‌وپسران الگوی آموزش واحدی‌درنظر می‌گیرد؛وتصریح نمی‌کندکه مؤسسات‌آموزشی دخترانه وپسرانه جدا باشد یا مختلط؟

جالبترین قسمت‌گزارش کمیسیون فصل مختصری است که درآن بامسئلهٔ مذهب روبرو می‌شود.[۲۵] کمیسیون با این مقدمات آغاز می‌کندکه : «ازآنجاکه تعلیم‌وتربیت، تکامل همه‌جانبهٔ متعادل انسان(جسم، فکر وروح) را هدف خود قرار می‌دهد، بایدنسبت به‌ارزشهای‌بنیادی‌ومعنوی‌که شالوده‌های‌تمدن را تشکیل‌می‌دهد، ولازم است‌همهٔ تلاشهای‌انسان‌به‌سوی‌آن‌معطوف شود،حق‌شناسی‌انسان رابرانگیزد. برای حصول‌این منظور، یك‌نظام‌آموزشی‌باید ازتأثیر انسان ساز مذهب‌بهره‌مندشود. این‌تأثیرات حس همدردی راگسترش داده، سعهٔ صدر، فداکاری وخدمت به‌اجتماع را تلقین می‌کند وامتیازات‌ساختگی میان افرادانسانی‌را ازمیان برمی‌دارد، درعین حال عبادت خدا وستایش پیامبران اثری شریف برروح انسان به‌جامی‌گذارد وذهن آدمی را برای ارج نهادن به وحدت بشریت‌آماده‌می‌کند». به‌هرحال این‌کمیسیون

ازهرگونه تمایل به‌سوی تاریك اندیشی درتعلیم وتربیت رویگردان است وتصریح می کند که چنین آموزش وپرورشی نباید کاری کند که به‌وحدت اجتماعی-سیاسی در کشور آسیبی برسد، وهشدار می‌دهد که نباید مذهب به صورت عقیده‌ای جزمی، یا خرافات ویا مراسم عبادی معرفی شود. کمیسیون اظهار می‌دارد که نه‌تنها اسلام، بلکه اعتقادات و آداب مذهبی متعددی درپاکستان ، رواج دارد.[۲۶] و آمـوزش آنها می‌بایست به‌معتقدان آن مذاهب منحصر گردد.

آموزش مذهبی به‌سه مرحله تقسیم می‌شود: برای محصلین مسلمان تعلیمات اسلامی باید از کلاس اول تا سال هشتم اجباری و درکلاسهـای نه و ده متوسطه‌و دانشگاه‌اختیاری باشد. دانشگاهها ملزم هستندمؤسسات پژوهشی اسلامی را توسعه بخشیده وامکان دهند تا با تفسیر اسلام وارائهٔ آن به‌عنوان یك مجموعهٔ فکری‌توانا درمقابل مبارزه‌طلبی عصر جدید بتواند نیازهای یك جامعهٔ علمی جدید را برآورده کند. اما راجع به‌بقایای میراث تعلیم و تربیت قرون وسطـی(مدرسه‌ها ومکتبها، یا مدارس مذهبی سنتی) کمیسیون پیشنهاد کرد که پابپای آموزش مذهبی‌دوره‌های‌فنی وحرفه‌ای‌نیز معمول گردد. واینکه‌این امر ممکن است درارائهٔ‌اسلام به‌عنوان‌جنبشی پویا ومترقی که بتواند دربرابر تحول زمان دوام‌آورد، سبب تغییرات اساسی شود. درمورد زبان‌آموزش، کمیسیون احساس می کند که اردو درنواحی غربی و بنگالی دربخشهای شرقی این کشور باید بتدریج جای انگلیسی را بگیرد.[۱۰] اما انگلیسی باید از کلاس ششم به‌بالا به‌عنوان زبان اجباری تا مرحله اخذ مدرك تدریس شود. کمیسیون استفاده‌از الفبای لاتین را بالصراحه برای اردو وبنگالی توصیه نمی کند، اما تشکیل کمیته‌هایی را به‌منظور بررسی‌این مسئله وهمین‌طوراصلاح خط بنگالی و اردو پیشنهاد نماید.

برخی از این توصیه‌ها پیش‌از این‌درزمینهٔ‌بسط آموزش وپرورش درپاکستان به‌مورداجرا درآمده‌بود وتعداد زیادی دانشگاه درپاکستان شرقی[بنگلادش]وغربی

۱۰ ـ این قضیه مربوط است به‌قبل از تأسیس بنگلادش.

افتتاح گردید؛ اما باتوجه به‌جمعیت زیادکشور مؤسسات آموزشی ابتدایی، متوسطه وعالی، کم ونا متناسب است، وپاکستان یکی از کشورهایی است که بالاترین درصد بی‌سواد را درجهان داراست.

باوجودآنکه برخی کوششها در جهت احیای تعلیم و تربیت واصلاح آن‌در پاکستان به‌عمل می‌آید، چشم‌انداز تعلیم‌وتربیت بـرای مسلمانـان درهند از۱۹۴۷ تاکنون به‌مراتب نگران‌کننده‌تراست. قبل از استقلال،طبقات متوسط وپایین‌مسلمان می‌توانستند فرزندان خود را به‌مدرسه ودانشگاه روانـه‌کنند، اما به‌علت تقسیمات سیاسی‌ـ اقتصادی زیانبخش که حکومت مرکزی هندو به ویژه حکومتهای ایالتی، برقرارکرده‌اند دیگرامکان انجام دادن این‌کار راندارند. عابدحسین یکی از ملیون مسلمان هندی ومتخصص درامرتعلیم‌وتربیت می‌گوید:«بسیاری از مسلمانان دیگر فرزندان خود را به‌مـدارس نمی‌فرستند و ازآنجاکه قـادر نیستند هیچگونه برنامهٔ ویژه‌ای برای‌آموزش آنها ترتیب دهند، بچه‌ها عملاً بی‌سواد باقی‌می‌مانند. وضع تعلیمات متوسطه وعالی آنها ازاین‌هم بدتراست. این‌مسئله تاحدودی به‌هندی بودن زبان‌آموزش مربوط می‌شود. ولی علت عمدهٔ آن این است‌که خانواده‌های تحصیل کردهٔ مسلمان، معمولاً استطاعت آن را ندارندکه هزینهٔ تعلیم‌وتربیت فرزندان خود را بپردازند».[۲۷]

فصل هفتم

ادبیات عربی، فارسی و ترکی

۱ـ عربی

سیمای فرهنگی هند اسلامی به‌بهترین وجهی در ادبیات آن، که به زبانهای متعددی‌نوشته شده ، انعکاس یافته است . نخست زبانهای کهن دنیای اسلام، یعنی عربی‌وبویژه فارسی وحتی ترکی ، برای تألیف‌آثار ادبی مورد استفاده قرارگرفت، سپس اردو به‌کمال وتوسعهٔ لازم دست یافت. همزمان درنواحی مختلف که‌جمعیت مسلمین متمرکز بودند، ادبیات محلی عامیانه نیزگسترش پیداکرد.

عربی بندرت واساساً به‌عنوان زبان تحقیقات مذهبی مورد استفاده بود. [۱] سنت عربی‌نویسی درهند همانندسایر بلاد اسلامی و بدون هیچ‌گونه ویژگی خاص هندی بود. تنها درسند، زمان عربها وتحت حکومت بنی‌امیه‌وبنی‌عباس‌واحتمالاً در عصرصفاریان،عربی‌زبان دیوانی‌بود. درآنجامنهاج‌المسالك، نخستین تاریخ‌اسلامی سند، به‌رشتهٔ تحریر درآمد که نسخهٔ اصلی‌آن دردست‌نیست، اما تحریر فارسی‌آن چچ نامه ،که‌درسال۱۲۱۶/۶۱۳ توسط‌علی‌بن‌حامدبن ابی‌بکر کوفی فراهم‌آمد[۲]، باقی مانده است، ویکی ازقدیمترین منابع تاریخ‌سند را تشکیل می‌دهد[۱]،علم‌حدیث

۱ـ چچ‌نامه با تصحیح وتحشیه مرحوم دکتر داودپوته به‌سال ۱۹۳۹/۱۳۵۸در بمبئی به‌چاپ رسیده است.

به‌عنوان یك‌شاخه از معارف سند رونق یافت. از همه قابل ذکرتر تلاش دانشمندان سندی درترجمهٔ آثار علمی سانسکریت به‌عربی برای عباسیان وبرمکیان بودمی‌توان گفت تمام‌آثاری که ابن‌ندیم[۳]بدانهااشاره کرده از میان رفته است. معرف ادبیات سند درعصرحکومت عربی، ابوعطاءالسندی شاعر است[۲]. [۴]

عربی‌نویسی‌درغزنه، تحت حمایت‌محمودومسعود دراوایل‌قرن‌پنجم/یازدهم رونق یافت. درآنجابودکه‌ابوریحان بیرونی، درکناردیگرآثارش دربارهٔ دانش‌های گونه‌گون، کتاب عظیم خودتحقیق‌ماللهندرانگاشت که نخستین وقدیمترین‌تحقیقات هندشناسی یك‌مسلمان است.[۵] این اثرکه بامهارت و واقع‌بینی آیین‌هندو، فلسفه، جغرافیا، علم کائنات جو، معرفةالاقالیم، نجوم، تقویم تاریخ و ادبیات و آداب و رسوم هندوان را مورد ارزیابی قرار می‌دهد، هنوزهم برای مطالعهٔ تمدن باستانی هند و موقع خود را به عنوان اثری کهن و ضروری حفظ کرده است. در دربار غزنویان تاریخ عتبی [۶]که به سال ۱۲-۴۱۱/۲۱-۱۰۲۰ نوشته شده اهمیت انتقال عناصری ازسنت تاریخ نگاری عربی به فارسی را ـ جریانی که پیش ازین در زمان حکومت سامانیان شروع شده بود ـ تقویت کرد. زمانی که پایتخت غزنویان‌ازغزنه به لاهور، واقع درخاك شبه قارهٔ هند، انتقال یافت، سنت عربی نویسی فاضل مآبانه نتوانست درآنجا پا بگیرد و جای خود را به‌فارسی داد.

به نظر می‌رسدکه احیاء عربی نویسی درعصر سلاطین دهلی با روابط میان بغداد ودهلی مرتبط باشد. درعصر سلاطین دهلی، درپی حملهٔ شدید مغولان به‌مرکز عالم اسلام، وبعدازغارت بغداد به‌دست لشکریان هلاکو به‌سال ۱۲۵۸/۶۵۶،سیلی ازدانشمندان‌آوارهٔ عرب زبان ازعراق‌به‌این سرزمین روی‌آوردند. این امرکه‌اولین

۲ـ ابوعطاءالسندی‌مداح بنی‌امیه‌و بنی‌هاشم (متوفی بعدازسال۱۸۰ه).شرح‌احوال واشعار اودرکتاب‌نزهةالخواطر وبهجة المسامع والنواظرتألیف مولانا عبدالحی ودرسایر تذاکر وتراجم مندرج است.

مؤلف برجستهٔ عربـی در هند و همچنین فرستـادهٔ مخصوص خلیفه ناصـر درسال ۱۷-۶۱۶/۲۰-۱۲۱۹ رضی‌الدین حسن‌بن محمد الصغانی بود ، صرفاً یك تصادف نیست.[۷] صغانی که متولد هند بود بعد از مـراجعت از بغداد و در دوران اقامت بعدی‌اش دردهلی ، احتمالاً اثر بزرگش مشارق الانوار (گزیده‌ای از احادیث نبوی) را تصنیف کردو رسالة فی الاحادیث الموضوعه ، یکی ازنخستین رسالات درنقدحدیث راکه درهند پدید آمد، نگاشت. کتاب العباب کـه تحسین جلال‌الدین سیوطـی را برانگیخت نشان می‌دهد که زبان عربی، پیش ازین در اولین دهه‌های قرن هفتم/ سیزدهم درقلمرو سلاطین دهلی کاملاً جای خود را باز کرده بود.[۸]

در دوران حکومت علاءالدین خلجی (۷۱۶ - ۶۹۶/۱۳۱۶-۱۲۹۶) متکلم معروف مصری، شمس‌الدین ازهند دیدن کرد. از زمرهٔ برجستگان علمای عصر وی حسام‌الدین سرخ، فقیه وعالم زبان عربی بود که دردهلی به افاضه پرداخت.[۹] از میان فضلای روزگار خلجی‌ها ابوبکر اسحاق (م. ۱۳۳۵/۷۳۶) معروف به‌ابن‌تاج است که درابواب گوناگون ازجمله: تفسیرقرآن، کلام وتصوف به‌عربی‌چیزنوشت. خطبه‌ای که نظام‌الدین اولیادرین دوره تصنیف کرده، درمساجد سراسرهندخوانده می‌شد وهنوز هم خوانده می‌شود[۱۰] امیر خسروگرچه‌دعوی عربیت نداشت، اما گاهگاهی ابیاتی به‌این زبان مـی‌سرود. نصیرالدین چـراغ دهلی ، عارف چشتی و مریدش عبدالمقتدر(م. ۱۳۸۸/۷۹۰) نیزگاهگاهی به‌عربی اشعاری سروده‌اند.[۱۱] دربیشتر این اشعار، صنایع بدیعی وقواعد نظم عربی فراوان به‌کاررفته است.

شهاب‌الدین مولتانی، فاضلی شهیر واستاد دراصول‌فقه وزبان وادبیات‌عرب، دراواخر دورهٔ خلجی‌ها واوایل عصر تغلق‌ها می‌زیست.[۱۲] سـراج‌الدین عمربن اسحاق‌هندی(۷۴-۷۱۴/۷۲-۱۳۱۴) به‌دورهٔ اخیر تعلق داردکه نه تنها درهند، بلکه درمصر-آنجاکه وی درقاهره به‌منصب قضا گماشته شد- شهرت یافته است. وی‌در موضوعات کلامی وعرفانی چیز می‌نوشت.

سید محمد حسینی(م. ۱۴۲۲/۸۲۶) معروف به«گیسو دراز» عارف معروف

چشتی به‌دکن یعنی قلمرو حکومت جانشین بهمنیان مهاجرت کرد و به‌عربی‌و‌همچنین فارسی‌و‌اردوی اولیه، تصنیف کرد. علی‌بن احمد مهایمی(م۸۷۶/۱۴۷۱) در زمینهٔ فقه وعرفان آثاری به‌وجود آورد. زین‌الدین ابویحیی بن علی‌المعبری (۹۲۸-۸۷۳/ ۱۵۲۱-۱۴۶۸) به‌سبب آثار عرفانی‌وهمینطوردیوان شعرش به‌عربی، به‌شهرت‌رسید، ازآنجاکه این اثر درخارج از هند قبول عام یافت ، درحجاز وجاوه محققان برآن شروحی نگاشته‌اند.

قاضی شهاب‌الدین دولت‌آبادی که عمدتاً فارسی نویس بود ، آثار متعددی درموضوعات گوناگون چون: فقه، صرف‌ونحو ومعانی‌وبیان به‌زبان عربی نوشت. درخلال قرن هشتم/چهاردهم‌معین‌الدین عمرانی شروحی‌برآثار کلامی کهن‌به‌عربی نگاشت. سید یوسف‌مولتانی (م. ۷۹۱/۱۳۸۸) نیز صاحب شروحی برآثار فقهی‌و کلامی است.

درسال ۸۲۰/۱۴۱۷بدرالدین‌محمد معروف به‌ابن الدمامینی‌ازمصر به‌گجرات رفت و در موضوعات گوناگون کلامی و ادبی قلم زد وبعداً به دربار بهمنیان دکن پیوست.

همینکه برتری دریانوردی پرتغالیها بعداز شکست ناوگانهای هندی و ترکی دراقیانوس هند درقرن دهم/ شانزدهم مسلم گردید، مسافرتهای دریایی میان حجازو هندبی‌خطرشد وتعدادی ازهندیان ازحجاز دیدن‌کردند وحتی برخی‌به‌منظورتحصیل علوم‌کلامی قدیم به‌آنجامهاجرت‌نمودند. دوتن از فضلای برجسته که به‌حجازرفتند سیدعلی متقی وشاگردش عبدالوهاب متقی است که هر دوآنها ازعلمای برجستهٔ‌علم حدیث بشمارند وهردو نیز به‌عربی می‌نوشتند.علم حدیث را تعالیم وآثار این‌دودر هند مسلمان احیا کرد. در حقیقت عبدالحق دهلوی بود که مطالعهٔ حدیث را مجدداً درهند معمول ساخت. وی به‌فارسی می‌نوشت اما بعضی از آثار او من جمله‌لمعات التنقیح شرحی برمشکوة المصابیح، مجموعهٔ احادیث‌کهن به‌عربی است. درزمینهٔ علم رجال حدیث (ترجمهٔ احوال محدثین) دو کتاب نوشت،[۱۳] ودرموضوع‌فقه حنفی

رسالهٔ‌فتح المنان فی تأییدالنعمان [۱۴]ودواثر دیگررا به‌رشتهٔ‌تحریر کشید. همچنین درباب تصوف واخلاقیات به‌زبان عربی تألیفاتی پدیدآورد.

نوشته‌های عربی باکار عبدالحق دهلوی وشمار دیگری از نویسندگان دورهٔ مغول، که یك جریان معکوس بود، یعنی ترجمه ازعربی به‌فارسی، که دردربار اکبرو تحت حمایت وی توسعه می‌یافت ـ متعادل گردید. این تمایل درخط‌مشی اکبرمبنی‌بر غیرمذهبی کردن تعلیم وتربیت به‌چشم‌می‌خورد. اما این‌سیاست به‌رواج عربی‌نویسی منجر نگردید. مع‌هذا تعداد چشمگیری ازمتکلمین درزمان حکومت مغولان‌به‌عربی نویسی ادامه دادند. [۱۵] برجسته‌ترین اینها از حیث مرتبه عبدالحکیم سیالکوتی (متوفی ۱۶۵۶/۱۰۶۷) بود که شروحی برتفسیربیضاوی وعقاید تفتازانی نوشت و همچنین در زمینهٔ علوم مختلف قدیمه من جمله علوم عقلی کتب زیادی تألیف کرد. تحقیقات عربی درمدرسهٔ او، واقع درسیالکوت، جای عمده‌ای را اشغال‌می‌کرد.

شاه ولی‌الله (۷۶–۱۱۱۵/۶۲ – ۱۷۰۳) همانند عبدالحق دهلوی تعلیمات سازندهٔ خود را درحجاز دیده بود و درهمانجا حدیث را ازشیخ ابوطاهر محمدبن ابراهیم الکردی، وفقه مالکی را ازشیخ سلیمان مغربی ـ دانشمندی از شمال افریقا ـ فراگرفت. همچنین شیخ‌السناوی وتاج‌الدین حنفی اززمرهٔ اساتید وی بودند. [۱۶] اووقتی به‌هند بازگشت اثر عمدهٔ خود را به‌عربی نگاشت، محتملاً با این هدف که خوانندگان دانشمند را، هم درهند وهم خارج از هند، در برگیرد، اما بیشتر برای آن بودکه زبان فارسی به‌عنوان زبان نخبگان با انحطاط امپراطوری مغول‌واستفاده از اردو به‌عنوان زبان شعر ونیززندگی روزمره، درحال عقب‌نشینی بود.

حجة‌الله‌البالغه[۱۷] تألیف ولی‌الله دهلوی، برجسته‌ترین اثر کلامی است که‌در هند نوشته شده است. این کتاب‌از دیدگاه کلام به‌الهیات می‌پردازد. ودرباب‌مسائل مذهبی روشی‌را مورد استفاده‌قرار می‌دهد که می‌توان بنیادگرایی پیش‌از عصرجدید تعریف کرد. کتاب مزبور، فلسفهٔ اولی و روانشناسی مذهب را به‌لحاظ جدلی مورد بحث قرار می‌دهد. درفصول جامعه‌شناسی آن مؤلف نسبت به تاریخ بشر دیدگاهی

تکامل‌گرا دارد، و به اخلاق فردی به همان اندازه می‌پردازد که به‌سازمان اجتماعی. مخصوصاً توضیح مسائل جامعهٔ اسلامی و پایگاه‌نهاد خلافت وسلطنت واشراف‌زمیندار را درآن برعهده می‌گیرد. استدلالات مذهبی‌اش اساساً برقرآن وحدیث پایه‌گذاری شده، درحالی که راجع به‌قوانین وفقه، انتخاب یا تلفیقی از احکام چهارمکتب‌فقهی سنی را پیشنهاد می‌کند. از عیوب این کتاب یکی این است که ازنظم درستی تبعیت نمی‌کند.دیگر آثار عربی‌شاه‌ولی‌الله عبارت‌است از:تأویل‌الاحادیث درتعبیراحادیث نبوی،المسوی درشرح‌الموطأ مالك‌بن‌انس،التفهیمات الالهیه، که‌قسمتی‌از آن‌به‌عربی است‌وهمانند کتاب‌دیگروی،خیرالکثیر، به‌تصوف می‌پردازد.عقدالجیدفی احکام‌الاجتهاد والتقلید که مسائل اجتهاد وتقلیدرامورد توجه قرارمی‌دهدوبه‌عنوان یك منبع‌ضروری ازجانب متکلمین ، بنیادگرایـان و تجددطلبان به یك اندازه مورد استفاده قرار می‌گرفت [۱۸] کتاب‌فیوض‌الحرمین که‌کارنامهٔ تجارب عملی ومعنوی‌وی درخلال‌اقامتش درحجاز ازسال۱۱۴۴/۱۷۳۱ تا ۱۱۴۵/۱۷۳۲ است. شاه ولـی‌الله همچنین به‌عربی شعر سروده ومجموعهٔ شعری درمناقب پیامبر انشادکرده است.

تذکره نویس معروف، غلامعلی‌آزاد بلگرامی (متوفی۱۲۰۰/۱۷۸۵) نیز به عربی‌شعر می‌گفت. هم‌ولایتی‌معاصروی،مرتضی علی زبیدی‌بلگرامی(متوفی۱۲۰۵/ ۱۷۹۰) نیز عربی نویس ممتازی است. زبیدی، یکی ازمریدان شاه ولی‌الله، به‌یمن رفت ودرآنجا درفرقهٔ عید روسی[۳] پذیرفته شد، سپس به‌مصر رفت وبه‌عنوان فرهنگ نویس به‌شهرت رسید. «تاج‌العروس» وی فرهنگ پرحجمی‌است درشرح«قاموس» مجدالدین‌فیروزآبادی . زبیدی ، به‌عنوان مـرجعی درعلـم حدیث، طرف‌مشورت عبدالحمید اول ووزیر اعظمش راغب پاشا ، بود[۱۹] . فرهنگ نویس دیگر قرن هجدهم،محمدعلی‌تهانوی صاحب«کشاف اصطلاحات‌الفنون» (فرهنگ‌اصطلاحات علمی‌وفنی)است.

---

۳ . عید روسی . ترانویسی مؤلف Idrūsi' از روی مسامحه است ومی‌بایست 'aydarūs می‌نوشت.

دراواخر قرن نوزدهم واوایل قرن بیستم، برخی ازدانشمندان هندو ـ مسلمان کوشیدند تاخوانندگانی درجهان عرب بیابند. صدیق‌حسن‌خان عبدالحی‌اهل‌فرنگی‌ـ محل (متوفی۱۳۰۴/۱۸۸۶) واشرف علی تهانوی (متوفی۱۳۶۲/۱۹۴۳) به‌عربی و همین‌طوربه‌اردو قلم زدند، درهند برخی نشریات‌عربی درقرن نوزده وبیست‌انتشار می‌یافت. سه‌تا ازاین نشریـات درلکنهو به‌نامهـای: «البیان»، «الجـامعه» که توسط ابوالکـلام‌آزادطبع می‌شد، و«الضیاء» وسیلهٔ نشر افکـار ندوة العلماءِ لکنهو بود. حکومت پاکستان‌ماهنامهٔ جامع‌وفرهنگی«الوعی» راکه حاوی مقالاتی ازنویسندگان عرب وپاکستانی است منتشر می‌کند.

درسالهای اخیر، برخی ازمتکلمین، برای ترجمهٔ‌آثار اردویشان به‌زبان‌عربی ترتیباتی فراهم‌آوردند. بیشتر آثار مهم‌ابوالاعلی مورودی به‌عربی دردسترس‌است. بعضی از تألیفات و نوشته‌های ابوالحسن علی‌ندوی نیز به‌عربـی نوشته شده وتأثیر قابل ملاحظه‌ای برجای‌گذاشته است.[۲۰] علمای بهره‌هم در تألیفـات مذهبی خود پیوسته ازعربی استفاده کرده‌اند نه‌اززبان فارسی یا اردو.[۴]

۲ـ فارسی[۲۱]

غزنویان، که با روی‌کارآمدن‌آنها جریان مستمر فتح هند توسط‌مسلمین آغاز می‌شود، ترك بودند، اما زبان فرهنگی‌آنان فارسی بود. درزمان حکومت‌آنهالاهور ابتدا به‌صورت‌پایتخت ثانوی درآمد وسپس پایتخت اصلی این خاندان‌گردید. حتی وقتی‌که مقر فرمانروایی درغزنه بود، به‌لاهور به‌عنوان «غزنین خرد» اشاره می‌رفت ودرآنجا بودکه فارسی به‌عنوان زبان نخبگان مسلمان استقرار یافت. غزنه در عصر حکومت محمود(۴۲۱ـ۳۸۹/۱۰۳۰ـ۹۹۸)سنت‌حمایت ازادبیات‌فارسی‌ومخصوصاً

۴ . مؤلف گویا آثار عربی علمای شیعهٔ‌هند را فراموش کرده است، نام‌صدها اثر عربی شیعیان هند درالذریعه‌ثبت است.

نظم را ازسامانیان به‌ارث برده بود، و باحمایت فردوسی حماسهٔ عظیم شاهنامه رابه نظم درآورد.[۵] دیگر شاعران، ازجمله منوچهری، عسجدی وعنصری سبك رودکی را درغزل بسط دادند وسنت مکتب شعری خراسان (سبك‌خراسانی) را به‌سرزمین هندکشانیدند. ولاهور، غزنه را سرمشق خود قرارداد. دوتن ازکارگـزاران دیوانی برجستهٔ عصر غزنویان، یعنی نظام‌الدین ابونصروضریر شیبانی که در لاهور مقیم شدند شاعران را موردتشویق‌قرار می‌دادند، وتحت حمایت آنها بودکه سنت‌شعری فارسی درلاهور پاگرفت.

نخستین‌شاعر فارسی زبان‌لاهور، ابوعبدالله روزبه‌بن‌عبدالله‌النکتی(یانکهتی)[۶] درستایش مسعود غزنوی (۳۲–۴۲۱/۴۰–۱۰۳۰) مدایحی سرود. [۲۲] هجویری (متوفی۴۶۵/۱۰۷۱) مؤلف برجسته‌کشف‌المحجوب، اثری درتصوف ، نیز یك شاعر بود. وقراینی ازاین‌کتاب حکایت داردکه بعضی از ابیاتی‌که به وی‌نسبت یافته از خود اوست.

ابوالفرج بن مسعود رونی[۷] (متوفی ۴۸۴/۱۰۹۱)، شاعر دربار ابراهیم بن مسعود (۹۲–۴۵۰/۹۹–۱۰۵۹) اهل‌لاهور بود .[۲۳] او نخستین شاعر بزرگ شبه قاره است‌که دیوانش، دردست‌است. انوری،شاعر مدیحه سرای بلندآوازهٔپارسی، ازسبك وی تقلیدکرده است.

---

۵ . این‌که فردوسی حماسهٔ‌خود را بااشاره وحمایت محمود سروده، سخن‌کهنه‌ای است‌که با ادلهٔ تاریخی وعقلی رد شده است. رك: احمد علی رجایی بخارایی، «شاهنامه برای‌دریافت صله‌سروده نشده‌است»، مجلهٔ‌دانشکدهٔ‌ادبیات‌مشهد، دورهٔ سوم، شمارهٔ‌چهارم (زمستان۱۳۴۶) ۹۳–۲۵۵.

۶ . النکتی (جمع نکته) به‌ضم نون است و نکتی به‌دو فتح اول‌که مؤلف نوشته بی‌معنی است.

۷ . سال‌وفات ابوالفرج به‌طورقطع بعدازسال۴۹۲ یعنی‌سال‌جلوس‌سلطان‌مسعودبن ابراهیم بوده‌است. رك: دکتر ذبیح‌الله صفا تاریخ ادبیات ایران ، جلد دوم، چاپ چهارم (تهران ۱۳۵۱) ص۴۷۰.

برجسته‌تر از ابوالفرج، معاصر جوان ورقیب او مسعود سعد سلمان (۵۱۵-۴۳۸/۱۱۲۱-۱۰۴۶)است که برخی‌ازاشعار وی درزندان سروده شده وعمق‌احساس اورا نشان می‌دهد و از کیفیت آهنگین وصمیمی برخوردار است. [۲۴] ابوالفرج و مسعود سعددوچهرهٔ برجستهٔ لاهور عصر غزنویان‌اند و برجستگی آنها نشان می‌دهد که‌دراواخر قرن‌پنجم/یازدهم‌تعدادی چهره‌های درخشان کوچکتر نیز وجودداشته‌اند که‌آثارشان بدست‌مانرسیده است اما اسامی وابیات پراکنده‌ای ازآنها توسط‌عوفی تذکره نویس ثبت شده است. بعداز غـارت وسوزانیدن غزنه به‌دست عـلاءالدین جهانسوز غوری‌در۵۴۶/۱۱۵۱، لاهور مرکز اصلی فکری وفرهنگی‌قلمروپادشاهی غزنویان‌گردید. وهنگامی که خسرو ملك (۸۲-۵۵۶/۸۶-۱۱۶۰) لاهور را پایتخت خود انتخاب کرد،اهمیت این شهر افزایش یافت. شاعران مدیحه سرای درباری‌وی عبارت بودند از: یوسف‌بن نصرالکاتب وشهاب‌الدین محمدبن رشید(متوفی۵۹۸/۱۲۰۱)که شعرش به‌سبب تشبیهات خیال‌انگیز و آراستگی به صنایع بدیعی، ممتاز است.[۲۵]

هنگامی که امپراطوری درحـال‌گسترش غـوریان به‌سال ۵۸۲/۱۱۸۶ قلمرو پادشاهی‌غزنویان راضمیمهٔ خود ساخت وبسرعت به‌تمام نواحی شمالی هندگسترش یافت، تعدادی ازشاعران غزنوی در لاهور نخست‌به محمدبـن سام غوری، وپس‌از مرگ او به‌التزام دربارغلامان و جانشینان وی، قطب‌الدیـن آیبك(۶۰۷-۶۰۳/۱۰-۱۲۰۶) دردهلی وناصرالدین قباچه درمولتان، درآمدند،عبدالرافع هروی‌وابوبکر خسروی ازجملهٔ این شاعران بودند.[۲۶]

در دورهٔ‌کوتاه فرمانروایی قباچه، درنواحی جنوب پنجاب و سند ، پایتخت وی، مولتان، ویك شهر دیگر به‌نام اوچ مرکز علم‌وفرهنگ ایرانی‌گردید، تحولی که به‌دنبال اشغال لاهور توسط غوریان پیش‌آمد، و بعد ازغـارت آن شهر به‌وسیلهٔ مغولان شتاب بیشتری به‌خودگرفت. عوفی ومنهاج سراج جوزجانی مورخ‌کارخود را به‌عنوان مدرس مدرسه‌ای که قباچه‌دراوچ بنیان‌گذاشت،آغاز کردند. وزیرقباچه،

عین‌الملك، نیزدرامرحمایت ازشعرا و ازآن جمله فضلی مولتانی، ضیاءالدین‌سجزی و شمس بلخی که نام و برخی اشعار آنان درتـذکرهٔ عوفی برجـای مانده است کوشش کرد. [۲۷] خود عوفی نیز شاعر مورد توجهی بود.

زمانی کـه قباچه در منازعه با التمش (۳۴–۶۰۸/۳۶–۱۲۱۱) از میان رفت (۱۲۲۸/۶۲۶)، شعرا و فضلای دستگاه وی، من جمله عوفی وجوزجانی، در دهلی به جستجوی حامی برآمدند. ازآن پس تاآغاز قرن‌هجدهم دهلی به صورت مرکز عمدهٔ شعر فارسی در شبـه قاره باقی ماند. نخستین شاعر قابل ملاحظهٔ دربار التمش، تاج‌الدین سنگریزه[۸] بودکه او ومعاصرجوان‌ترش،شهاب‌الدین مهمره، اصلاً هندی بودند[۲۸] و ازآثارشان چیز زیادی برجای نمانده است. شاعر دیگری کـه برخی از مدایحش به دست ما رسیده، عمید سنامی ازمنتسبین به اطـرافیان ناصرالـدین محمود (۶۵–۶۴۴/۶۶–۱۲۴۶) و محمد بن‌بلبن (۸۶–۶۶۵/۸۷–۱۲۶۶) درمولتان است.

از شعرای متصوف اوایل دورهٔ سلاطین دهلی، جمال‌الدین هـانسوی است (متوفی۱۲۵۹/۶۵۸) که درشعرش عرفان با تلقی زاهدانهٔ مراسم عبادی ترکیب شده است.هانسوی در رثای التمش ــ که درنظر بسیاری از عرفا سلطانی متقی به حساب است ــ ابیات غرایی سرود. شاعر عارف بدعت‌گذار دیگر این دوره،ابوعلـی‌قلندر (م. ۱۳۲۳/۷۲۴)، شخصیتی نیمه افسانه‌ای پیدا کـرده است. تعیین صحت انتساب اشعار پرشور وحال منسوب به وی، کارآسانی نیست حال‌آنکه در درستی انتساب آثار هانسوی به وی تقریباً شکی نیست.

امیر خسرو [۲۹] (۷۲۶–۶۵۱/۱۳۲۵–۱۲۵۳)[۹] از حیث رتبه، ممتازتـرین شاعر هندی ــ ایرانی منتسب به دربارهای امیرمحمد خلجی و دوفرمانروای‌نخستین تغلق‌است. از نظرعرفانی او یکی از مریدان برجستهٔ نظام‌الدیـن اولیاست. شبهات

۸. در تاریخ فرشته «ریزه» آمده است.

۹. ۷۰۵ درمنابع فارسی برای سال وفات وی.

و جعلیات فراوانی شخصیت و آثار او را احاطه کرده، اما از آنچه که یقیناً متعلق‌به خود اوست، می‌توان عظمت و خلاقیت و نبوغ وی را مسلم دانست. آثار شعری او دومقولهٔ وسیع را شامل می‌شود:

ـ اشعارغنایی با انتخاب غزل به‌عنوان قالب عمده که درگوش یك موسیقی شناس تمام عیار، کیفیتی آهنگین داشت.

ـ اشعار روایی مرکب از تعدادی مثنوی از انواع گوناگون بزمی‌ورزمی.

امیر خسرو صاحب پنج مجموعهٔ غزل می‌باشد:

ـ اشعار دوران جوانی او موسوم به تحفة الصغر.

ـ وسط‌الحیات که کمال وپختگی بیشتری را نشان می‌دهد.

ـ غرة‌الکمال که نبوغ و مهارت او را درمرحلهٔ تکامل یافته‌اش بیان می‌کند و دارای دیباچه‌ای مفصل به نثرمزین است.



ـ بقیهٔ نقیه[۱۰] که مکمل غرة‌الکمال است.

ـ نهایة‌الکمال[۱۱] که اشعار دوران سالخوردگی اوست.

داستانهای بزمی امیرخسرو به شیوهٔ آثار نظامی سروده شده وهمانندوی‌پنج تای‌آنها خمسهٔ وی را تشکیل می‌دهند که عبارتند از:

ـ مطلع‌الانوار، اثری تمثیلی وعرفانی.

ـ شیرین و خسرو، داستانی عاشقانه مربوط به ایران پیش از اسلام.

ـ لیلی و مجنون، داستان عاشقانهٔ عرب.

ـ آیینهٔ سکندری، سرگذشت اسکندر.

ـ و سرانجام یك افسانهٔ کهن ایرانی دیگر به‌نام هشت بهشت.

همچنین اثر دیگر او در مضمون غنائی منظومهٔ عشقیه[۱۲] است کـه به سال

۱۰. این نام درمتن انگلیسی کتاب باقیه‌ناقیه(Baqiya naqiya)ضبط‌شده که ما درترجمه صورت متداول فارسی آن راآورده‌ایم.

۱۱. مؤلف نهایات الکمال نوشته که سهو است.

۱۲. این نام درمتن انگلیسی عاشقه Ashiqa ضبط شده است که درترجمه‌صورت رایج آن درکتب تاریخ ادبیات فارسی‌آورده شد.

۱۳۱۵/۷۱۵ تألیف یافته است . این منظومه دربـارهٔ داستان عشق خضرخان، پسر علاءالدین خلجی است به دول‌رانـی، شاهزاده خانم هند و. داستانهای حماسی او عبارتند از: قران السعدین درباب مصالحهٔ آخـرین سلطان مملوك معـزالدین کیقباد (۸۹-۶۸۶/۹۰-۱۲۸۷) با پدرش بغراخان، مسئله‌ای که براثر آن یك جنگ داخلی درون دودمانی دفع گردید[۱۳].

اثر کمال یافته‌تر امیرخسرو مفتاح‌الفتوح[۱۴] است که چهار پیروزی جلال‌الدین خلجی (۹۶-۶۸۹/۹۶-۱۲۹۰) را مورد تمجید قرارمی‌دهد. نه سپهر ترکیبی است از مضامین رزمی که با مهارت تخیلی قـالب و سبك تلفیق شده، و سرانجام تغلق نامه اثری حماسی است کـه به لحاظ تاریخی نیز قابـل توجه است و سازماندهـی و موفقیت انقلاب تغلق ۷۲۰/۱۳۲۰ را مورد تمجید قرار می‌دهد.

حماسه‌های تـاریخی امیرخسرو شیوه‌ای را پی‌افکند کـه درنسل بعـداز او بافتوح السلاطین عصامی [۳۰]- تاریخی منظوم از فتح و حکومت مسلمین در هند به شیوهٔ شاهنامهٔ فردوسی- به اوج خود رسید.

حسن سجزی دهلوی (۷۳۷-۶۵۵/۱۳۳۶-۱۲۵۷) معاصر امیر خسرو و او نیز شاگرد نظام‌الدین اولیا بودکه اشعار غناییش سرشار از شور عرفانی است[۳۱].

از دیگـر شعـرای برجستهٔ فارسی زبـان عصـرعـلاءالدین خلجـی (۷۱۶-۶۹۶/۱۳۱۶-۱۲۹۶) شهاب‌الدین صدرنشین، عبید حکیم، و چند تن دیگر

---

۱۳. توضیح آنکه بعداز رسیدن‌معزالدین کیقباد به سلطنت، وی لهو ولعب در پیش گرفت، از این‌روپدرش بغراخان برای تنبیه وی به‌جانب دهلی حرکت کرد ومعزالدین با جسارت به مقابلهٔ پدر برخاست. چون دولشکر بهم رسیدند بزودی نقاروکدورت از میانه برخاست و راه مکاتبه، پیغام صلح درمیان آمد. امیرخسرو ازملاقات پدر و پسر بـه «قران السعدین» تعبیر کرده ومثنوی خود را درهمین موضوع سروده است. رك: ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات درایران، جلد سوم، (تهران ۱۳۵۲) ص ۷۸۱.

۱۴. درمنابع فـارسی تاج‌الفتوح آمده است. رك: ذبیح‌الله صفا ، تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوم، بخش دوم، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۲ ص ۷۸۲ .

هستند که آثار آنها باقی نمانده است.

در هند عصر تغلق‌ها جریان با رونق شعرفارسی به جویبارهایی منقسم شد [به این معنی که] سبك تغزلی ملایم و صریح مسعودسعد وامیرخسرو به پایان‌آمد و شعرای جدید درجهت عقلایی کردن سبك، یا حالات درونی خویش را بیان کردند یا درصدد الهام گرفتن ازمنابع نامأنوس بر آمدند. نمایندگان این دو گرایش یکی بدرالدین محمداهل‌چاچ یاشاش (تاشکندفعلی) است که به احتمال در تداول عامه به بدرچاچ معروف بود، ودیگری ضیاءالدین نخشبی است. وی نخستین شاعر مسلمان شبه‌قاره است که درجستجوی مضامین نقلی به دانشها و علوم هند و روی آورد.

بدرچاچ[۳۲] با سبکی کم و بیش نامفهوم و معماگونه ، دشوارگوترین شاعران هندو- ایرانی است. به‌نظر می‌رسد که نبوغ سرکش‌وی، عقل‌گرایی جدی محمد بن‌تغلق (۵۲-۷۲۶/ ۵۱-۱۳۲۵)حامی او را- که بدرچاچ لشکرکشیهای وی را درحماسهٔ شاهنامه مورد ستایش قرار داده- به خود جلب کرده باشد. شاعردیگر منتسب به محمد بن‌تغلق، عبید است که مانند او یك عقل‌گرا بود و در کتب وقایع سالشمار، ذکری از وی به میان‌آمده، اماآثارش ازمیان رفته است.

ضیاءالدین نخشبی (متوفی ۷۵۱/ ۱۳۵۰) شاعری است با سبکی کاملاً متفاوت. اشعارغنایی او ساده وبی‌تکلف است، اما مخصوصاً به جهت طوطی‌نامه‌اش که منشأ سنسکریت‌دارد،شهرت یافته است. طوطی‌نامه مشتمل است برحکایاتی که یك طوطی باوفا، هر شب برای همسرخواجه‌اش- بازرگانی‌که به سفری دور رفته - برای سرگرم داشتن و بازداشتن وی از خیانت به شوی، نقل می‌کرده است. طوطی‌نامه بعدها به زبانهای متعدد، ازجمله ترکی ترجمه شد و در زبان اردو مبنای اشعار داستانی متعددی قرار گرفت.[۱۵]

---

۱۵. درباب طوطی‌نامه‌ها و اساساً سمبل طوطی وقصه‌ها و مضامین مربوط به او در ادب فارسی، علاوه برمآخذ چاپی،پایان‌نامهٔ تحصیلی نسبتاً خوب وجامعی بامشخصات زیر در دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد فراهم آمده است:

از دیگر شاعران اواخردورهٔ تغلق‌ها مطهر معلم[۱۶] (م.۷۵۱/ ۱۳۵۰) ومسعود بیگ (متوفی۸۰۰/۱۳۹۷) و سید محمد حسینی گیسودراز صوفی هستند دربرخی اشعار گیسودراز صریحاً از عشق کفرآمیزسخن رفته است.

حمید بن‌فضل‌الله جمالی(متوفی ۹۴۳/۱۵۳۶) [۳۳] که مورد حمایت‌سکندر لودی (۸۸۵-۹۲۳/۱۴۸۰-۱۵۱۷) بود، شاعری خوش قریحه ونیز صوفیی صاحب تذکره، و مورد احترام بود. کیفیت عمدهٔ شعر عرفانی او خاکساری است. وی‌به خارج ازهند سفرکرد و درهرات به ملاقات جامی‌توفیق‌یافت، لیکن‌پی‌جویی تأثیرجامی برشعر وی‌کار دشواری است[۱۷].

شعرفارسی عصر مغول با جریانی ازتأثیرات تازه، نخست ازآسیای مرکزی و سپس از ایران آغاز شد. شاعران آسیای مرکزی مانند فارغی، نادر سمرقندی و طاهر خواندی به‌همراه بابر، به‌هندآمدند. شعرفارسی درعصراکبر با عرفی‌شیرازی (۹۶۳-۹۹۹/۱۵۵۶-۹۱) ـ کـه نبوغش از پویایی‌تغزلی‌او پیداست ، و فیضی (۹۸۲-۱۰۰۴/۱۵۷۴-۹۵)[۱۸] ـ متفکری آزاداندیش کـه الهامات وی بـا مهارت هنرمندانه‌اش‌مهارمی‌شودو ازعرفی هندیتراست- به‌قلهٔ‌کمال رسید. شاعر با استعداد و درخور ملاحظهٔ دیگر،نظیری نیشابوری (متوفی ۱۰۲۲/۱۶۱۳) که از ملازمین عبدالرحیم‌خان خانان[۱۹] ازکارگزاران عمدهٔ اکبر- به شمار می‌رفت ؛ وی به همراه

← سید حسن لاجورد، سیمای طوطی درقصه‌ها، دانشکـدهٔ ادبیات و علـوم انسانی دانشگاه فردوسی ۵۶-۱۳۵۵، پایان‌نامهٔ لیسانس رشتهٔ زبان وادبیات فارسی، زیر نظـر محمدجعفر یاحقی.

16. didactic

۱۷. آرامگاهش درنزدیکی دهلی به نام جمالی کمالی‌زیارتگاه است.

۱۸. فیضی میان سالهای ۹۵۴-۱۰۰۴ ه می‌زیسته است.

۱۹. عبدالرحیم‌خان ملقب به خان‌خانان سپهسالاراکبر وممدوح شاعران‌عصر خود. خودو پدرش بیرم‌خان شیعی مذهب وشاعر وپشتیبان ایرانیان مهاجر به هند بودند.

عرفی، فیضی، ونظیری عصر اکبر را به‌دوران طلایی شعر فارسی در هند، بدل ساختند. از معاصران ایشان، نورالدین ظهوری شاعر دربار بیجاپور- ناحیه‌ای جنوبیتر- طرفدار کمال سبك درنظم و نثر بود. دوتن از شاعران متأخر، طالب آملی (متوفی ۱۰۳۶/۱۶۲۶) و صائب تبریزی هردوایرانی بودند. طالب، شاعر دربارجهانگیر (۳۷-۱۰۱۴/۲۷-۱۶۰۵)بود.درمقام‌مقایسه می‌توان گفت دربیان‌صائب عمق فلسفی بیشتری احساس می‌شود.

در برابر این شاعران‌ایرانی مهاجر، کیفیت شعر منیر لاهوری (۵۵-۱۰۱۸/ ۴۵-۱۶۰۹) بالنسبه متوسط بود، هم‌عصر مشهورتروی ، قدسی مشهدی (متوفی ۱۰۵۶/۱۶۴۶)سبکی‌متنوع‌ولطیف‌داشت. ابوطالب کلیم (متوفی۱۰۶۲/۱۶۵۱)[۲۰]، شاعر دربار شاه جهان،در تجسم و تحلیل تفاوتهای ناچیز میان احساسهای‌مختلف، به سبکی عقلایی، اما فی‌البداهه، توانایی خیره کننده‌ای داشت.

سرمد(متوفی ۱۰۷۱/ ۱۶۶۰)صوفیی بدعتگذار ودوست‌شاهزاده داراشکوه، گرچه اساساً صاحبظر در مذاهب و عقاید فرق و احوال صوفیه بود، شعر نیز می‌گفت. وی رباعیاتی شورانگیزوغیرمذهبی و برخاسته از معرفتی صوفیانه‌سرود. غنی کشمیری(متوفی۱۰۷۲/۱۶۶۱)درشعررمزگرایی‌تمثیلی‌رامی‌پسندید. معاصراینان چندربهان‌برهمن(متوفی ۱۰۷۳/۱۶۶۲)نخستین شاعر برجستهٔ هندوست که به‌فارسی شعر سروده ودر نثرادبی نیز دستی داشت.

در عصر اورنگ‌زیب، (۱۱۱۸-۱۰۶۹/۱۷۰۷-۱۶۵۸) به سبب سختگیری او هیچگونه حمایتی رسمی ازشعرا به عمل نیامد و شعر فارسی‌رو به انحطاط‌رفت. با این وصف، شاعری مثل میرزا عبدالقادر بیدل (متوفی ۱۱۳۴/۱۷۲۱)[۲۱] ، [۳۴] چالشگرترین شاعر هندی- ایرانی بامضامین و حسن انتخاب واژه‌هایش و کوشش درجهت عقلی کردن افکار و تصاویر خیال نبوغ خویش را نشان می‌دهد.

---

۲۰. سال وفات کلیم ۱۰۶۱ هجری است برابر با ۱۶۵۰ میلادی.

۲۱. بیشتر منابع سال فوت بیدل را ۱۱۳۳ برابر با ۱۷۲۰ میلادی نوشته‌اند.

آثار معاصران وی غنیمت کنجاهی (متوفی ۱۶۹۵/۱۱۰۷)- که شعر روایی وی که بخصوص نشانهای بارز انحاط عصر مغول را منعکس می کند- و ناصرعلی سرهندی (۱۶۹۷/۱۱۰۹)- که تصنع شعروی گاه به حد مضحکه می رسد - کاملاً وضع متفاوتی داشت.

در قرن هجدهم برخی از شاعران اردو زبان نظیر آرزو (۱۱۶۹-۱۱۰۱/ ۱۷۵۵-۱۶۸۹)و عارف نقشبندی مظهرجان جانان نیز به فارسی شعر گفتند.

اشعار غالب (۸۵-۱۲۱۲/۱۸۶۹-۱۷۹۷) به فارسی و اردودارای یك درجه از اهمیت بود، هرچند که خود وی اشعار فارسیش رابهتر می داند. شیوهٔ بیدل، اوج وزوال خویش را در اشعار فارسی غالب می یابد [۳۵]. سبك غالب از شور و سرزندگی خاصی برخوردار است و دقت نظروی باریکی خیالش راکمال می بخشد.

آخرین شاعر بزرگی که فارسی و اردو را برای بیان شعری خویش برگزید، محمد اقبال (۱۳۵۷-۱۲۹۲/۱۹۳۸-۱۸۷۵) است. اقبال زبان فارسی را مخصوصاً برای بیان اشعار فلسفی خود انتخاب کرد ، وی در این اشعار از قالب مثنوی بهره می جوید، دو شعر روایی نخستین او به فارسی: اسرار خودی [۳۶] و رموز بی خودی [۳۷]- نظریهٔ وی رادربارهٔ «خود» انسان ورابطه اش با جامعه بیان می دارد. جاویدنامه[۳۸] شعری است مربوط به «آخرت شناسی»، که از کمدی الهی دانته ملهم است. دو شعر روایی دیگر وی: مسافر و پس چه باید کرد ای اقوام مشرق بیشتر جنبهٔ سیاسی دارد. اقبال همچنین اشعاری غنایی عرفانی و سیاسی به فارسی درقالب شعر غنایی و تغزل، و اشعار جدیدی مرکب از دو مجموعه به نامهای پیام شرق [۳۹] وزبور عجم [۴۰] سروده است.

سبك شعرفارسی درشبه قاره، بخصوص نحو خاصی ازآن درقرن هفدهم و هجدهم به سبك هندی معروف شده است.[۴۱] به طور کلی سخن دراین است که این سبك در عصر اکبر باافشاندن بذر سبك بسیار پیچیدهٔ فغانی شیرازی (متوفی ۱۵۱۹/۹۲۵) توسط عرفی در آنجا آغاز گردید. محققان اروپای شرقی ودانشمندان

روسی آسیای مرکزی ردپای این سبك را درتأثیر امیر علیشیرنوایی وجامی- که دراوایل قرن دهم/ شانزدهم بابابر به هند رسید - یافته‌اند .

نویسندهٔ حاضر بر این عقیده است که رگه‌هایی از سبك هندی از همان آغاز در شعر پارسی شبه قاره وجود داشته است . عناصری که این سبك از آن تشکیل یافته، تمثیلی، خیالی و پیچیده است و می‌توان از همان آغاز قرن پنجم/یازدهم آنها را در برخی اشعار ابوعبدالله روزبهان النکتی جستجو کرد. مسعود سعد سلمان که در لاهور عصر غزنویان شعر می‌گفت، دو سبك متمایز و مشخص داشت. یکی سبك ساده و صریح «خراسانی» و دیگری سبکی بود که در تلاش ابداع تعبیرهای دشوار است و به «سبك هندی» ذهنی دوران اخیر نزدیکتر است.

شاعر اواخر عصر غزنوی ابوبکر روحانی، که‌دراوایل قرن ششم/دوازدهم شعر می‌گفت، به معماهای تخیلی توجه داشت. معاصر او محمدیمینی، درپیچیدگی سبك به تجربیاتی دست یافت.

نقطهٔ تحول دیگر در توسعهٔ سبك مخصوص هندی، اشعار بسیار معمایی‌بدرچاچ است که گویی جدول کلمات متقاطع است. قصاید وی بخشی از مواددرسی مدارس را در اواخر قرن نهم/پانزدهم تشکیل می‌داد. اما ارزیابی تأثیر وی در توسعهٔ بعدی سبك هندی به دلیل دشواری بیش از حد اشعارش که بسادگی قابل تقلید نبود، کار آسانی نیست.

شعرای ایرانی ملازم دربار بابر،با مکتب شاعری ترکی و فارسی هرات که در دربار سلطان‌حسین‌بایقرا توسط امیرعلیشیر نوایی‌وجامی توسعه یافت،پیوستگیهای نزدیکی دارند. در استدلال دانشمندان روسی و اروپای شرقی، مبنی بر این که امیرعلیشیرنوایی یقیناً نفوذی سازنده در سبك هندی داشته است،نکتهٔ مهمی به‌چشم می‌خورد. لکن باید افزود که وی دراین اثرگذاری نه اولین شخص و نه تنها فرد بوده است، پس از آن در عصر اکبر سبك پیچیده وکاملاً غنایی‌و ذهنی بابافغانی،

با عرفی به هند رفته و آنجا پاگرفته است. در خلال قرن یازدهم/هفدهم این شیوه که هستهٔ اصلی سبك هندی است به اوج خود رسید بهترین معرف این شیوه که آن را از نوع بومی آن‌در اواخرقرن ده/شانزده ویازده/هفده متمایزمی کند،فیضی شاعر درباری و معاصر عرفی است[۲۲]

سبك بابافغانی در دو نسل بعد، با آثار شاعران مهاجر ایرانی و عمدتاً با طالب آملی و صائب، که اشعارشان جذابیتی فلسفی داشت ، و همچنین کلیم همدانی که قادر بود با مهارت تفاوتهای جزیی تجارب حسی را ـ هرچندبا عباراتی غریب ـ فی‌البداهه تجسم بخشد، رونق گرفت. سبك هندی در اشعار سرشار از جوشش فکری بیدل به اوج‌خودرسید، اشعاری درونگرا که بسختی خودرا ازقیود سبکی متکلفانه که بیدل پایبندش شده بود ، آزاد می کرد. غالب، سبك بیدل را به ارث برد و در آغاز شاعریش به پارسی از آن بهره جست؛ اما بعداً از این تأثیر خود را آزاد ساخت. در شعر او سرانجام سبك هندی به تحلیل می‌رود.

* * *

نثر پارسی شبه قاره به نیکوترین وجه ازراه سنت تاریخ‌نویسی، که‌باترجمهٔ‌ملخص «تاریخ طبری» به وسیلهٔ بلعمی در عصر سامانیان در آسیای مرکزی آغاز گردید، معرفی شده است. این سنت با پشتیبانی محمود و مسعود در غزنه بسط یافت.و هم در آنجا اثری برجسته مانند «تاریخ مسعودی» به دست ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی [۴۲]تألیف یافت که تصویرگروقایع‌عصر فرمانروایی آن دووبالاخص مسعود

۲۲ . سبك هندی که مضامین خیالی و ذهنی‌وتمثیلی و پیچیده را در قالب الفاظ ساده بیان می‌کند با صائب تبریزی شروع شد و با بیدل عظیم‌آبادی به کمال رسید. بعدها رفته رفته این سبك راه انحطاط پیمود. اشعار فیضی اکبرآبادی غالباً از حدودی که برای سبك هندی آورده‌اند بیرون است. بعض نویسندگان و شاعران معاصر مثل مرحوم امیری‌فیروزکوهی عنوان سبك هندی را نادرست و آن را سبك اصفهانی و مولود اصفهان می‌دانند.

است وارزش اسنادی بسیار دارد. مختصرتر و کم ادعاتر از آن «زین الاخبار» [۴۳] ابوسعید عبدالحی گردیزی است که اندکی پیش ازآن تحریر یافته و تاریخ سیاسی طاهریان، صفاریان، سامانیان، غزنویان و اوایل دورهٔ سلجوقیان را به‌اختصار مورد بحث قرار می‌دهد.

جای شگفتی است که شیوهٔ تاریخ نویسی غزنه درلاهور دنبال شد. «جوامع الحکایات» محمدعوفی (متوفی ۱۲۳۲/۶۳۰) که در مولتان عصر قباچه و اوایل سلاطین مملوك دهلی تألیف گردیده، ازبرخی جهات تاریخی سودمنداست، امابیشتر جنبهٔ افسانه‌ای دارد. همعصر وی، فخرمدبر، سه کتاب نوشت که می‌تواند درحاشیهٔ نوشته‌های تاریخی قرار گیرد: نخستین «شجرةالانساب»[۴۴]است وهمان گونه که پ.. هاردی (P.Hardy) بافراست دریافته است: «[مدبر] وضعیت تاریخ نویسی مسلمین را درخارج از دنیای اسلام آن روزگار تلخیص کرده است».[۴۵]این تألیف دارای یك مقدمهٔ طولانی وجدولهای شجره نسب است که درمیان سایر مطالب، جریان فتوحات مسلمانان را درنواحی شمالی هند وجلوس قطب‌الدین آیبك را باختصار بیان می کند برخی از مطالب کتاب بوضوح به نهج کتابهای «نصیحةالملوك» [23] است. درکتاب آداب الملوك نظریه‌ای دربارهٔ رفتار مسلمین باغیر مسلمانان درسرزمینهایی که بتازگی فتح می‌شد، دیده می‌شود.[۴۶] واین اثر سنت سیاستنامهٔ نظام‌الملك را ادامه می‌دهدو برآثار کهن مربوط به «آیین کشور داری» و کتب اخلاق، نظیر آثار خواجه نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین دوانی و واعظ کاشفی ـ هرچند که تأثیر مستقیمش برآنها محل تأمل است ـ تقدم زمانی دارد. سومین اثر فخر مدبرآداب الحرب والشجاعه، نیزهمین موضوع را تعقیب می کند و همچنین د رزمینهٔ صناعت جنگاوری خود راهنمایی است.[۴۷]

تاریخ نویسی منظم فارسی درشبه قاره باطبقات ناصری[۴۸] اثر منهاج سراج جوزجانی ـ تاریخی عمومی وبرجسته ـ آغاز می‌شود که او تاریخ دورهٔ اسلامی و پیش ازاسلام ایران به‌طور عام وتاریخ غوریان واوایل سلاطین مملوك، به‌طورخاص،

23 . Furstenspicgel

بحث می کند. مؤلف کتاب، قاضی، استاد، خطیب ویکی از پیشگامانی بود که شیوهٔ تعقلی هندواسلامی را سامان بخشید، و به‌تاریخش جنبهٔ ارزشیابی جزییات تاریخی وسبکی استوار وفصیح بخشید. این‌شیوه را به عنوان شالودهٔ استواری، مورخین نسلهای بعدی که سبك تاریخ نگاری هندواسلامی را بر آن بنانهادند، به‌کار گرفتند.

یکی ازمعاصران کم‌اهمیت‌ترمنهاج‌سراج،حسن نظامی بود که‌تاج‌المآثر[۴۹] وی‌ـ که به عصر فرمانروایـی قطب‌الدیـن آیبك می‌پردازد و باختصار تاریخ عصر فرمانروایان قبل وجانشین اورا مورد بحث قرارمی‌دهدـ ارزش تاریخی کمتری‌دارد، وبیشتر برای انشای سنگین و کاملاً متصنعش شهرت یافته است: «... دربخش دوم تصاویری داریم که ازآیینه، قلم وشطرنج گرفته شده و هر کدام درصفحات پی‌درپی ادامه می‌یابد... دراینجا همینطور به‌ایهامات تازه‌ای برمی‌خوریم که تمام جملات و صفحات آن‌صرفاً ازحروف‌صفیر وشفوی ترکیب یافته است».[۵۰]

سبك حسن نظامی توسط امیر خسرو درکتاب خزائن‌الفتوح[۵۱]ـ شرح‌وی ازفتوحات علاءالدین‌خلجی‌دردکن، که‌به‌عنوان یك سند کتبی‌زمان او،ارزش‌تاریخی بسیار دارد، ـ مورد تقلید قرارگرفت.

سنت تاریخ نگاری منهاج سراج، درمسیر اصلی نوشته‌های تاریخی عصر تغلق‌ها،[۵۲] باضیاءالدین برنی درکتاب تاریخ فیروزشاهی [۵۳] وی ـ که با عصر فرمانروایی بلبن‌جایی کـه منهاج سراج تاریخش را تمام کرده است آغاز می‌شود ـ دنبال شد. این اثرمنحصراً به تاریخ هندوـ اسلامی می‌پردازد وبنابراین طرح‌اصلی تاریخ نگاری را، یعنی نگارش تاریخ عمومی یا بین‌المللی که در هند رشد یافت، تعقیب نمی کند. کتاب برنی، که‌از آن‌نمی‌توان گذشت، اثرکاملاً مستندی است از عصر خلجی‌ها واوایل دورهٔ تغلق‌ها، که سبکی فصیح وروان دارد ومعذلك کوچکترین جزییات را نیزآورده است. این اثر دارای عیب‌آشکاری نیز هست وآن‌اینکه‌وی‌به منظور طرح نظریه‌های خود به‌شخصیتهای تاریخی، هیئتی ساختگی‌می‌دهد. [۵۴] همین لغزشهادرزمینهٔ‌آثار مربوط‌به«آیین کشورداری» وی دیده می‌شود. دراین‌آثار

که دیدگاه اورا درباره ماهیت حکومت ودرباب وظایف یك سلطان مسلمان وتسلط و تحقیر رعایای غیر مسلمان نشان می‌دهد ، نظریاتی آمده است که باتفصیل بیشتر در فتاوای جهانداری[۵۵] وی که از روش آداب الملوك فخر مدبر تبعیت می کند، بیان‌شده است.

تاریخ فیروز شاهی [۵۶] اثر شمس سراج عفیفی که همان عنوان کتاب برنی را دارد اثری است بانظمی متفاوت ومنحصراً به‌تاریخ سیاسی واداری عصرطولانی فیروزتغلق (۹۰-۷۵۲/۸۸-۱۳۵۱) پرداخته‌است. فیروزتغلق نخستین‌سلطان‌مسلمان شبه قاره است که‌ترجمهٔ احوال خود را مرقوم کرد ونکات عمده و ویژگیهای‌اصلی سیاست اداری خویش را باختصار شرح داد.[۵۷]

تاریخ نویسی عصر سلاطین دهلی دراوج خودبا تاریخ‌نویسی دورهٔ ایلخانان درایران همزمان بود، هرچند بندرت می‌توانست تأثیرمتقابلی درمیان باشد. در کتب هیچیك از مورخین هندی نشانی از آگاهی به‌آثار عطا ملك‌جوینی و رشیدالدین، فضل‌الله دیده‌نمی‌شود. همین‌طور تازمان‌وصاف‌الحضره تاریخ نویسان‌دورهٔ ایلخانی نشان نداده‌اند که ازاین‌دومورخ متأثر بوده‌اند.[۵۸]

فتوح السلاطین[۵۹] اثر حماسی‌عصامی، همانقدر درادبیات تاریخی اهمیت دارد که ازلحاظ ادبی؛ این اثر به‌کار مقایسه میان‌وقایع سیاسی سلاطین دهلی‌درعصر خلجی‌ها وتغلق‌ها کمك شایان توجهی می کند، اما خود مؤلف از پرداختن آن‌بیشتر هدف حماسی داشته است تا صرفاً تاریخی، بنابراین درمواردی بدون رعایت‌جانب احتیاط، ازمنابعی نظیر منهاج سراج استفاده کرده‌است.

تاریخ مبارکشاهی [۶۰] یحیی‌بن‌احمد سرهندی به‌عنوان یك منبع درجهٔ‌دو، وقایع همین دوره را دربرمی گیرد و به‌خاطر فصول آخرینش که از سلسلهٔ سادات بحث‌می کند، کتاب ارزشمندی‌است. ازسلسله‌سادات ولودی‌ها درتاریخ‌محمدیه[۶۱] اثر محمد بهمدخانی- که هرچندمراد ازآن پرداختن تاریخی عمومی بوده اماارزش چندانی ندارد- نیزبحث شده است.

خلاقیت تاریخ‌نویسی‌عصر تیموری فقط به‌مرزهای هند رسید. ظاهراً بخشهای مربوط‌به‌هند کتاب مطلع‌السعدین‌عبدالرزاق[۶۲]، هنگامی که‌وی‌سفیر شاهرخ‌دردربار راجهٔ ویجیانگر (Vijiyanagar) بود، درخودهند،نوشته شده‌است. شیخ‌آذری‌شاعر ملازم دربارشاهرخ به‌هند آمد و به دربار احمد شاه بهمنی (۴۰-۸۲۶/۳۶-۱۴۲۲) پیوست وبهمن نامه، تاریخ مربوط به سلسلهٔ‌بهمنی‌ها را به‌نظم درآورد . آذری بعداً به‌ماوراءالنهر بازگشت. میرزا حیدر دوغلات[۲۴] عموزادهٔ بابروفاتح کشمیر، احتمالاً تاریخ خود را ـ که ازحوادث شبه قاره سخنی به‌میان نمی‌آورد ـ در همین سرزمین نگاشت.[۶۳] زین‌الدین خوافی، مورخ‌آسیای مرکزی دردربار بابر، واقعات‌بابری [۶۴] را تألیف کرد.همچنین بحث‌است که آیاتاریخ‌ابراهیمی(تاریخ‌همایونی)[۶۵] تألیف ابراهیم‌بن‌حریری‌دردربار همایون‌مرقوم افتاده است یادردربار ابراهیم‌عادلشاه در بیجاپور. [۶۶] شیوهٔ خواندمیر (متوفی ۹۴۲/۱۵۳۵) مؤلف اثر بزرگ تاریخی حبیب‌السیر، همان شیوهٔ عصر تیموری‌وآسیای مرکزی‌است. وی پیش ازآمدن به‌هند برای جلب حمایت بابروپس‌از اوهمایون، شاهکار بزرگش را به‌وجودآورده بود؛ اما درهندقانون همایونی خود را، که‌گزارش کوتاهی ازمراسم‌دربارو آداب ورسومی است که توسط همایون تحت تأثیر نجوم معمول گردیده بود، با توضیحاتی درباب برخی از اقدامات او درزمینهٔ ایجاد ابنیه، تألیف کرده است.[۶۷] محتمل است که تاریخ عمومی لب التواریخ یحیی‌بن عبداللطیف دردربارشاه طهماسب درایران‌تألیف یافته باشد نه در دربار همایـون درهند . این اثـر به دلیل تـرجمهٔ لاتینی گـولمن (Gaulmin) وگلاند(Galland)ونیزبه‌این‌سبب که‌پیترودولاواله(Pietro della Vale) درنظر داشت‌آن را به ایتالیائی ترجمه‌کند، دراروپا شهرتی بیش ازآنچه که‌سزاوار آن بود به‌دست‌آورد.

رسم تاریخ نویسی سلاطین دهلی واوج مکتب تاریخ نویسی درعصرمغولان باآثاری از قبیل‌تاریخ شاهی [۶۸] احمد یادگار ـ کتابی اساساً راجع به سلسله‌های

۲۴ . میرزا حیدر دوغلات امیر مغولی فاتح کشمیر وصاحب‌تاریخ رشیدی.

لودی و سوری افغانستان ـ که بنا به امر همایون شروع شد و در اوایل دورهٔ فرمانروایی اکبر به پایان آمد، ارتباط برقرار ساخت. این اثر سبکی روشن دارد و عمدتاً به وقایع سیاسی پرداخته و با یادداشتهایی که جنبهٔ تاریخی دارد تکمیل گردیده است. دیگر تواریخ افاغنه عبارت است از: تاریخ شیرشاهی [۶۹] اثر عباس خان سروانی که بنا به امر اکبر تألیف یافته؛ تاریخ داودی [۷۰] اثر عبدالله؛ تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی [۷۱] اثر خواجه نعمةالله هروی که در ۱۶۱۲/۱۰۲۱ تحت حمایت خان جهان لودی، یك سردار مغولی افغان، نوشته شده؛ و واقعات مشتاقی [۷۲] رزق‌الله مشتاقی (متوفی ۹۸۹/ ۱۵۸۱) که فصولی دربارهٔ برخی از شاهان ملوه و گجرات دارد.

از نخستین تذکره‌های تاریخی عصر مغول تذکرهٔ همایون و اکبر [۷۳] اثر بایزید بیات است که تاریخی سودمند از عصر فرمانروایی همایون و سالهای اولیه حکومت اکبر است. همایون نامهٔ گل‌بدن بیگم [۷۴] ـ خواهر همایون ـ روایت توأم با احساسی است از برخی از سالهای پرحادثهٔ آغاز کار برادرش، و به علت پرداخت ظریف و زنانهٔ آن از دیگر آثار متمایز شده است. حتی یکی از ملازمان شخصی همایون به نام جوهر آفتاب‌چی، مهارتش را در نگارش آثار تاریخی با موفقیت به محك آزمایش زد. [۷۵]

مغولهای هندی همانند نیاکان خود تیموریان و اجداد به اصطلاح مغولیشان به موقعیت خود در تاریخ کاملاً واقف بودند، همان‌طور که امپراطوری مغول به اوج اقتدار خود می‌رسید سه نوع تاریخ نویسی نیز پدید آمد:

نخست، تاریخ نویسی رسمی که بر اساس گزارشهای وقایع‌نویسان دربار نوشته شده است. دوم، تاریخ عمومی یا تاریخ محلی که به امر امپراطور فراهم می‌آمد؛ به بعضی از نمونه‌های این نوع تاریخ نگاری پیش از این اشاره کرده‌ایم. سوم، تاریخ نویسی غیر رسمی یا خصوصی، که مورخ وقایعی را که ناظر آن بوده و یا از آثار دیگران خوانده است با واقع‌بینی بیشتر و بنا به انگیزه‌های مختلف مذهبی، تعلیمی و حتی علمی توصیف کرده است.

تاریخ عمده و رسمی عصر اکبر، اکبر نامه [۷۶]، شاهکار ماندنی و پرحجم

ابوالفضل است. بخش سوم این کتاب آیین اکبری [۷۷] است که در کنار سایر مطالب، گزارش مفصلی از زندگی دربار سلطنتی به‌دست می‌دهد و به‌منزلهٔ راهنمایی برای ادارهٔ امپر اطوری است. پرادعاترین اثر تاریخی که به دستور اکبر تألیف یافته، تاریخ الفی است که توسط ملا احمد تتوی و دیگران گردآوری شده است؛ [۷۸] اما در تدوین این تاریخ عمومی، اصالت و بصیرتی به‌خرج نداده‌اند و در نتیجه صرف نظر از ادعای اکبر مبنی بر اینکه هزار سال پس از فوت پیامبر (ص) احیاء کنندهٔ دین او خواهد بود، این تاریخ اهمیت دیگری ندارد. از معتبرترین تواریخ آزاد عصر فرمانروایی اکبر منتخب التواریخ [۷۹] عبدالقادر بدایونی است که به دلیل آنکه «بدعت اکبر» را زشت می‌شمارد تباین آشکار وحادی با تاریخ رسمی و ستایش آمیز ابوالفضل علامی دارد، و بدیهی است که برای محافل خصوصی در نظر گرفته شده بود. بدایونی به‌مذهب سنتی تعصب شدیدی داشت چندان که به حد پیشداوری می کشید. اما وی در ثبت جزییات و وقایع از تیزبینی یك مورخ برخوردار بود و در برخورد تاریخی‌اش با حوادث، صادق، و دقیق برد. یادداشت او در پایان کتابش راجع به‌شاعران و نخبگان حاوی اطلاعات مفیدی است. طبقات اکبری [۸۰] اثر نظام‌الدین احمد بخشی تاریخی رسمی است که با زیرکی بیشتری گردآوری شده، و در نتیجه مباحث جدال‌انگیز را به سکوت برگزار کرده است، اما با وجود این سند مفیدی برای تاریخ اسلام در هند محسوب می‌شود و تاریخ ۳۸ سال اول فرمانروایی اکبر را شامل می‌شود.

تواریخ کم اهمیت‌تر عصر فرمانروایی اکبر عبارت‌اند از: تاریخ همایون‌شاهی [۸۱] از فیضی سرهندی؛ تاریخ حقی تألیف شیخ عبدالحق دهلوی و تذکرهٔ مآثر رحیمی [۸۲] اثر عبدالباقی نهاوندی.

گلشن ابراهیمی [۸۳] را که تاریخی کهن در باب سلسله‌های محلی و مرکزی هند اسلامی است محمد ابوالقاسم بن‌هندوشاه فرشته در بیجاپور، تحت حمایت ابراهیم عادلشاه دوم (۱۰۳۷ - ۹۸۸/۱۶۲۷- ۱۵۸۰) تألیف کرد. این کتاب تاریخ مفصل سیاسی و نظامی دودمانهای مسلمان دکن و دیگر بخشهای هند است و به روشن

شدن] تاریخ سلاطین دهلی و اوایل عصر مغول کمك فراوانی می‌کند. در پایان آن یادداشتهایی است راجع به اولیاوعرفا که از منابع تاریخی وتذکره‌های صوفیه‌سود برده است. ابوالقاسم‌بن‌هندوشاه برای دست یافتن به‌حقایق تاریخی و تعیین صحت آنها رنج فراوانی برخودهموار کرده‌است. وی هنگام رویارویی با موادذهنی‌منابع کار خود، واقع‌بینی کم نظیری به‌خرج می‌دهد. سبك‌او به‌علت شیفتگیش‌به‌جزئیات دقیق نظامی، سنگین وخسته‌کننده است.

باارزشترین اثر تاریخی عصر فرمانروایی جهانگیر، ترجمهٔ احوال‌شخصی‌یا تزوك[۸۴] شخص امپراطور است که به‌سبك بنیانگذار این سلسله[بابر] نوشته شده است. خاطرات جهانگیر به‌قلم خودش که‌ناتمام مانده بود، به‌خامهٔ محمد هادی‌کامل شد.

تاریخ ارزشمند دیگر عصر فرمانروایی جهانگیر، اقبال‌نامهٔ جهانگیری [۸۵] اثر کوتاه‌معتمدخان‌است. ازتاریخهای کم‌اهمیت‌تر این‌دوره می‌توان ازمآثرجهانگیری کامگار خان نام برد . دو اثر از نوع آثار مربوط به «آیین کشورداری» ، موعظهٔ جهانگیری [۸۶] باقرخان واخلاق‌جهانگیری [۸۷] قاضی‌نورالدین خاقانی درعصر حکومت جهانگیر قابل ذکر است.

دکن درهمین زمانها، خورشاه‌بن قباد، مورخ بزرگ دیگری را پرورش‌داد که‌به‌عنوان سفیراز احمدنگربه‌دربارصفویه، درایران روانه‌شد وتاریخ‌ایلچی‌نظام‌شاه اومطالب سودمندی درباب تاریخ سلاطین دکن، قراقویونلو وهمچنین اوایل دورهٔ صفویه ارائه می‌دهد.[۸۸]

تاریخ رسمی و مستند عصر حکومت شاه جهان ،پادشاه‌نامهٔ[۸۹] عبدالحمید لاهوری است که قدسی مشهدی، شاعر دربارآن را منظوم ساخت. این اثر ازجهت پرداختن به جزئیات با تاریخ همعصر دیگرش‌عمل‌صالح یا شاهجهان‌نامهٔ[۹۰] محمد صالح کنبو پهلومی‌زند.شاهجهان‌نامهٔ عنایت خان بالنسبه اثرکم اهمیت‌تری است، همینطور است کتاب صادق‌خان باهمین عنوان.[۹۱]

تاریخ نویسی دورهٔ مغول با عصرفرمانروایی اورنگ زیب آغاز می‌شود. عالمگیر نامه [۹۲] تاریخی رسمی اثر محمدکاظم، پس از آن که یك دورهٔ دهساله از زمان فرمانروایی اورنگ را دربرگرفت، یا به دلیل مضیقهٔ مالی ویا به دلیل تواضع زاهدانهٔ امپراطورادامه نیافت. بقیهٔدوران فرمانروایی او درمآثرعالمگیری[۹۳]،اثری نیمه رسمی متعلق به‌ساقی مستعدخان با دقت واختصار بیان می‌شود. تاریخ عمومی پرحجمی که در عصر اورنگ زیب تألیف شد، مرآت العالم [۹۴] بخت آورخان است که مرآت جهان‌نمای میرمحمدبقا رونویس منحولی از این کتاب است. [۹۵] مرآت العالم به‌عنوان یك تاریخ عمومی درپرداختن به‌ده‌سال اول حکومت اورنگ‌ـ زیب هیچ نکتهٔ تازه‌ای دربرندارد وتا حد زیادی ازکتاب محمدکاظم مایه می گیرد و تنها نکتهٔ تازه‌اش ملحقاتی درباب شرح احوال نخبگان فکری وفرهنگی عصر مغول است.

واپسین اثر تاریخی بزرگ عصر مغول منتخب الالباب[۹۶] اثرماندگار خوافی (خافی)خان است که عینیت تاریخی را باخیالپردازی درهم‌می‌آمیزد وشکوه دربار شاه‌جهان را مجسم‌می‌سازد وتنشهای دوران طولانی‌فرمانروایی اورنگ زیب‌رابیان می‌دارد. بعلاوه شرحی رقت‌انگیـز از انحطاط امپراطوری مغـول تحت حکومت جانشینان وی به‌دست‌می‌دهد.

تاریخهایی که درخلال قرن دوازدهم/هجدهم دردورهٔ انحطاط مغولان‌نوشته شده‌عبارت است از:تاریخ‌ارادت‌خان [۹۷]،تاریخ محمد شاهی نادرالزمانی [۹۸]اثر خوشحال چند،تاریخ بهادر شاهی [۹۹]محمدقاسم‌وتعداد کثیری آثار کم اهمیت‌تر، که برسقوط‌تاریخ‌نگاری‌عصرمغول دلالت دارد. برخی از جوامع التقاطی‌هندو که مشکل بتوان‌گفت واجدسنت تاریخ‌نویسی‌بومی‌بودند، نه‌فقط درزبان‌فارسی‌تبحریافتند،بلکه مورخین صاحب‌نامی‌نیز پرورش دادند.[۱۰۰]چهارچمن[۱۰۱] اثرچندربهان‌برهمن که ازنظر سبك دارای جنبهٔ وقایع نگارانه‌و دلپذیر است، درخلال‌عصر فرمانروایی شاه جهان فراهم‌آمد. برجسته‌ترین آثار این مورخان هندو،خلاصة‌التواریخ[۱۰۲]اثر

سوجن رای (Sujan Rai) است که در عهد اورنگ زیب به سال ۱۶۹۵/۱۱۰۷ تألیف شد.

تواریخ محلی که از اهمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است، خارج از دهلی نوشته شده است. سابقهٔ تاریخی این آثار، به چچ‌نامه [۱۰۳] - ترجمه‌ای از تاریخ اصیل سند به‌زبان‌عربی - برمی‌گردد. تاریخ کهن دیگری که ازسرزمین سند دردست است، تاریخ‌معصومی [۱۰۴] اثر سیدمحمد معصوم بهکری (متوفی ۱۵۸۳/۹۹۱) است. می‌توان مرآت‌سکندری [۱۰۵] را، تألیف سکندربن محمد منجو، تاریخ ارزشمند سرزمین گجرات دانست. مرآت‌احمدی [۱۰۶] هم تاریخی است جامع راجع به مراتاو گجرات درعصر حکومت‌سلاطین آنجاودرزمان مغولان. تواریخ محلی متعدددیگری هم دردکن، بنگال، پنجاب و کشمیر تألیف شد.

کتابهای تذکره‌ازنظر توجه به‌عینیت، به‌تاریخ‌نزدیک‌می‌شود و معمولاً ترتیب الفبائی دارد. تذکره نوعاً درفارسی مرادف علم «اسماء الرجال» عربی بود که خود محصول جنبی علم مطالعه درسلسلهٔ سند حدیث به‌شمار می‌رفت. جالب اینجاست که نخستین «تذکره»ای که برجای مانده بیشتر جنبهٔ ادبی دارد تا صورت تاریخی، [و آن‌عبارت‌است‌از] لباب الالباب عوفی که دراوایل قرن‌هفتم/سیزدهم‌درمولتان‌به‌رشتهٔ تحریر درآمده است. تذکره‌هایی سیاسی می‌بایست درعصر حکومت سلاطین‌دهلی نوشته شده باشد، که لابد ازمیان رفته است. یکی ازنخستین تذکره‌های موجود، تذکرةالخوانین شیخ‌فرید بخاری‌است. [۱۰۷] تعدادی از مورخین نظیر احمد یادگار بدایونی‌وفرشته، اطلاعاتی‌رامربوط به‌شرح‌احوال‌نخبگان‌درتواریخشان‌گنجانیده‌اند. معروفترین تذکرهٔ نجبای مغول، مآثرالامراء [۱۰۸]، اثری دایرة المعارف‌گونه‌به‌قلم شاه‌نوازخان است.

سنت نوشتن تذکره‌های صوفیه باسیرالاولیاء امیرخورد، که یکی ازمریدان نظام‌الدین اولیا بود، به اوایل قرن هشتم / چهاردهم می‌رسد.[۲۵] دیگر تذکره‌های

۲۵. ظاهراً از نظرمؤلف دورمانده که قدیمترین تذکرهٔصوفیه‌کشف‌المحجوب‌هجویری،←

کهن‌صوفیه‌عبارت‌است‌از: سیرالعارفین [۱۰۹]جمالی‌تألیف‌شده‌درقرن نهم/پانزدهم، گلزارابرار [۱۱۰] اثر غوثی‌شطاری متعلق‌به‌قرن‌دهم/شانزدهم[۲۶] وتذکرة الاخیار [۱۱۱] عبدالحق‌دهلوی که درقرن‌یازدهم/هفدهم نوشته‌شده‌است. درقرن دوازدهم/هجدهم شاهزاده‌دارا شکوه‌دوتذکره‌نوشت که‌عبارت‌است‌از: سکینة‌الاولیاء، شرح‌حال‌مرشدش میان میرقادری وسفینة‌الاولیاء[۱۱۲]، تذکره‌ای عمومی که به‌شیوهٔ‌نفحات‌الانس جامی تألیف شده است. چند تذکرهٔ موثق هم راجع‌به‌نجبای مسلمان به‌قلم غلامعلی آزاد بلگرامی تألیف یافته‌است.[۱۱۳] تذکره‌های شعرای اردو را غلام همدانی‌مصحفی شاعر نوشته است.

نوع مشخص بسیارمزینی‌ازنثرفارسی نثر«منشآت»است. این نثر دردربارهای گوناگون وبدون‌شك دردربار سلاطین دهلی رواج‌داشته است. اما نوشته‌های‌زیادی ازاین دست، برجای نیست. نثرمنشآت،مخصوصاً درقرون ده/شانزده ویازده/هفده دردربار مغول مورد تحسین بود ودارالانشاهای دربارهای مغول، عثمانی، صفوی‌و ازبکان درعرصهٔ مکاتبات سیاسی ولطافت وفصاحت سخن، به‌سبکی‌پیچیده‌ومتکلف بایکدیگر رقابت داشتند. مکتوبات دربار مغول‌به‌حکمرانان‌ایالتی ودیگر دون‌رتبتان، خیلی‌ساده‌تر بود. نخستین‌مجموعهٔ مراسلات‌نجباباعنوان‌انشای ماهر[۲۷]، به‌دورهٔ تغلق‌ها

← ابوالحسن علی‌بن عثمان (متوفی۴۶۵) ساکن ومتوفی درلاهور بوده که‌مورد استفاده‌عطار درتذکرة‌الاولیاء‌وجامی درنفحات‌الانس‌واقع شده است. مدفن هجویری درلاهورزیارتگاه است ودرآنجا به‌نام داتا گنج بخش معروف است.

۲۶ . این تاریخ را مؤلف‌کتاب قدری با مسامحه بیان‌کرده،زیرا تألیف‌گلزارابرار به‌سال۱۰۱۰ ه درگجرات آغاز شد ومیان سالهای ۱۰۲۰ تا ۱۰۲۲ه پایان یافت،این سالها باسالهای ۱۶۰۱ تا ۱۶۱۳ مصادف است، بنابراین‌تاریخ تألیف کتاب سالهای‌اول قرن هفدهم می‌شود نه‌سدهٔ شانزده.

رك: احمدگلچین‌معانی،تاریخ تذکره‌های فارسی، (دانشگاه تهران۱۳۵۰) جلددوم ص۷۰۳.

۲۷ . مؤلف ماهرو نوشته‌است.

تعلق دارد. دردورهٔ مغول آراستگی وظرافتهای سبکی درمکاتباتی که به قلم‌منشی و معتمد اکبر، ابوالفضل [علامی] نوشته شده، به‌اوج خود رسید.[۱۱۴] نامه‌هایی که اورنگ‌زیب به‌پسرانو‌عمالش نوشته،بسیار ساده‌وروان‌معنی‌مقصودراادامی کند.[۱۱۵] نامه‌های عاری‌ازحشووزواید عبدالله‌خان قطب‌الملك، نمونه‌های هنر«انشاء»دردوران انحطاط مغول درقرن دوازدهم/هجدهم به‌شمار می‌رود.[۱۱۶]

کایسته‌ها(Kayasthas) یا جامعهٔ التقاطی هندو، درنوشتن منشآت، مهارت یافتند وبرخی منشیان برجسته در اواخر دورهٔ مغول از میان‌آنهـا برخاست .کتاب هرکرن(Harkaran[۱۱۷])منشی که‌درعصرشاه‌جهان‌تألیف‌شدبعدها مبنا ونمونه‌ای شدوبرای‌کتاب درسی درمدارس انتخاب‌گردید. ازجمله دیگرنویسندگان رسایل‌در اواخر سالهـای فرمانروایی شاه جهـان ، جسونت(Jaswant) رای وچندربهان برهمن‌اند. ازآنجاکه‌درقرن دوازدهم/ هجدهم‌به‌دلیل اوضاع‌آشفتهٔ ایران‌وهمچنین هند، مهاجرت منشیان پارسی متوقف شد، نگاشتن رسایل تنها درانحصارکایسته‌ها و دردست هنرمندان‌صاحب‌سبکی‌مثل‌مادو رام(Madhurram) قرارگرفت واستخدام منشیان هندو دردربار نواب وزیر اوده و برخی دیگر از حکمرانان محلی مسلمان، معمول بود.

شیوهٔ رساله نویسی صوفیه که برمضمون بیش از قالب تأکید داشت، بیشتر مفید می‌نمود. مکتوبات مشایخ به‌مریدانشان برای توضیح دقیق تعالیم عرفانی‌آنها نوشته می‌شد وبه‌همراه‌آن درزمینهٔ اصول نظری تصوف ، «امالی» همراه ملفوظات جای‌آثار با اسلوب دیگر را می‌گرفت . برای مثال ،کل تعالیم فرقهٔ «فردوسیه» در نامه‌های احمدبن یحیی مانری بیان شده است[۱۱۸] وهمین‌طور اصول نظری فرقه نقشبندیه‌درزمینهٔ «وحدة‌الشهود» به‌تفصیل ومنحصراً درمکتوبات‌شیخ احمد سرهندی توضیح داده شده است.[۱۱۹] علاوه براین،مشایخ صوفیه خطاب به‌نجبای مسلمان به‌منظور ارشاد آنان نسبت به‌مسائل مهم سیاسی ، مکتوباتی مرقوم می‌داشتندکه در آن‌ازاین مسائل سخن رفته بـود. پس ازجلـوس جهانگیر ، سرهندی به‌شیخ فرید

نامه‌ای نوشت ودر آن به اصرار ازوی خواست که سلطان جدید را در جهت پایبندی به‌شریعت هدایت کند ودرمقابل بدعت ونوآوریهایی که توسط اکبرمعمول شده ـ و به‌نظر سرهندی موقعیت اسلام درهند را درمعرض خطرقرارداده بود ـ مخالفت نشان دهد. مکتوبات مظهر جان جانان موضوعات عرفانی و همچنین مضامین کلی را در برمی‌گیرد.[۱۲۰] متکلمینی نظیر عبدالحق دهلوی و شاه ولی‌الله نیز مکتوباتی در موضوعات کلامی، سیاسی ومسائل کلی مرقوم داشته‌اند.[۱۲۱]

از زمینه‌های مختص تصوف در ادبیات فارسی «ملفوظات» مشایخ است. تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که مجموعه‌های متعددی، که ملفوظات چشتیهٔ متقدم پنداشته می‌شد، مجعول بوده است.[۱۲۲] نخستین‌مجموعهٔ اصیل، فوائد الفؤاد امیر حسن سجزی است که‌حاوی ملفوظات نظام‌الدین اولیاء است. به‌دنبال آن خیرالمجالس ملفوظات نصیرالدین چراغ دهلی بود که توسط حمیدقلندر فراهم آمده است.[۱۲۳] بعدازآن ملفوظات شرف‌الدین احمدبن یحیی‌منیری[۱۲۴] ومحمدحسینی گیسودراز [۱۲۵] وچند تن دیگر گردآوری شده است.

بجزکشف المحجوب هجویری که پیش از این بدان اشاره رفت، هیچ اثرممتاز وماندنی دیگری در زمینهٔ اصول نظری و عملی تصوف درشبه قاره تألیف نگردید؛ البته شروحی بر آثار کهن صوفیه بویژه فصوص الحکم محیی‌الدین ابن عربی وعوارف المعارف شهاب‌الدین سهروردی نوشته شد. اما غیراز آثار شیخ احمد سرهندی که پیشتر ازآن سخن گفتیم، بقیه، دقایق اصول عقایدآنها را به لحاظ جدلی یا اعتقادی مورد بحث قرار می‌دهند وهیچ کمك مهمی به[روشن‌شدن]اصول تصوف‌نمی کنند. آثار دارا شکوه جالب توجه است، ولی از نظر طبیعت غیرعلمی آن‌که ناشی از خصوصیت التقاطی اوست، آسیب‌پذیرمی نماید. بخش معتنابهی‌ازآثار کلامی به‌فارسی نوشته شده، اما بیشترآنها باز جنبهٔ نظری دارد. به‌هرحال متکلمین مهمی ازقبیل شهاب‌الدین دولت‌آبادی که نخستین‌تفسیرفارسی را برقرآن مجید نوشت وعبدالحق دهلوی وشاه ولی‌الله، که‌دراغلب رشته‌ها آثار کلامی‌ممتازی به‌عربی وفارسی‌نوشتند،

درهند پیدا شدند . ازآثارکم اهمیت‌تر این دوره‌فتاوی وهمینطور دیگر نوشته‌های مذهبی وبحث‌انگیز عبدالعزیز پسروجانشین شاه‌ولی‌الله است.

ازدیگر زمینه‌های ادبی که‌به‌فارسی‌سرایت کرد، فرهنگ نویسی‌است. نوشتن واژه‌نامه در عصر سلاطین دهلی آغاز شد وبا کایسته‌های التقاطی هندو بویژه آنندراج به کمال خود رسید. دیگر از نمونه‌های‌شیوهٔ ادبی، سه‌نثرظهوری‌است که مجموعه‌ای ازسه‌تصنیف‌کاملاً متکلف و آراسته به‌صنایع بدیعی است.[۲۸]

درقرن دوازدهم/هجدهم‌اردو‌به‌عنوان زبان شعربسرعت‌جای فارسی‌راگرفت. نثراردودراوایل قرن‌سیزدهم / نوزدهم درکالج فورت ویلیام(Fort william College)توسعه یافت ودر اواسط همین قرن ابتدا در مکاتبات و سپس به‌طور کلی‌درنوشته‌های‌ادبی به‌کارگرفته شد. امادراین دوره نیزنثرکاملاً‌ادبی فارسی جای خودرا در نوشته‌های‌پیراسته واستادانه،نظیرآثارغالب، حفظ کرد. گرچه زبان فارسی پیش ازاین درسال ۱۲۵۱/۱۸۳۵- زمانی که‌کمپانی هندشرقی انگلیس برآن‌شدکه زبان انگلیسی‌را به‌عنوان زبان‌اداری جانشین فارسی کند-ضربهٔ‌کاری را خورده‌بود.

۳- ترکی

طی‌یك‌نسل مدت‌کوتاهی‌زبان ترکی، همدوش‌فارسی درهند، زبان ادبی‌بود. چندسال پس ازروزگارطلایی شعر وشاعری به‌ترکی جغتایی که امیرعلیشیرنوایی‌در دربار سلطان حسین بایقرا درهرات نماینده آن بود، بابرهند را فتح‌کرد. بابربا‌امیر علیشیر مکاتباتی داشت ودرشعر ترکی از وی‌تأثیر پذیرفته بود ؛ اما درحد یك مقلد صرف باقی‌نماند. [۱۲۶] همچنانکه فؤاد کوپرولو(Fuad Koprulu) خاطرنشان می‌سازد: «بابر درفن منظومه سازی از هیچیك ازشعرای جغتایی قرن‌نهم/پانزدهم حتی از امیرعلیشیر،کمتر نبود، و افکار واحساسهایش را به‌زبان وسبکی‌عاری از

۲۸. مؤلف از آثار فارسی منظوم ومنثور شیعیان ومراثی وکتب حدیث وتواریخ آنان که اهم‌آنها عبقات الانوار است ذکری به‌میان نیاورده است.

تکلف بیان کرد.» [۱۲۷] بابر دردیوان مختصرش درانواع گونه‌گون شعر وسبکهای مختلف اشعار کوتاه، طبع آزمایی کرد. گذشته ازاین مثنوی مبین را که دربردارندهٔ برخی مضامین مذهبی‌ونیزمسائل جنگی بود، به‌نظم کشید.

ممتازترین اثر بابر ودرحقیقت در نگاهــی کلی برجسته‌ترین اثر نثر جغتایی تزوك بابری [۲۹](ترجمهٔ احوال شخصِ وی) است که به بابرنامه [۳۰] نیزمعروف است. بابر دراین اثر به سبکی ساده و واقع بینانه، وقایع عمدهٔ دوران حیات پرآشوبش را شرح می‌دهد. بابرنامه قطع نظراز ارزش ادبی آن، با همهٔ کوتاهی، سندتاریخی پرارزشی است از وقایع آسیای مرکزی درآن روزگار وعصر فرمانروایی وی در هند (۳۷-۹۳۳/۳۰-۱۵۲۶) . مشکـل بتوان گفت چـه مقدار از اشعار وی درهند سروده شده است، تنها می‌توان از غزلی که دارای یك‌مصرع هندی است،بااطمینان سخن به میان‌آورد. ازطرف دیگر این هم مسلم است که بخشهایی ازترجمهٔ احوال وی که ازهند سخن می‌گوید، درهمانجا نوشته شده است.

گروهی از شعرا از جمله عده‌ای از شعرای هرات به‌همراه بابر یا پس ازاو راهی هند شدند و قاعدتاً می‌بایست اشعاری به ترکی سروده باشند، هرچند که آثاری دال براین موضوع موجود نباشد. شاعرقابل ذکر دیگری که به ترکی ونیز فارسی شعر می‌گفت بیرم خان،سردار و وزیرهمایون، بود. [۱۲۸] کیفیت شعروی‌ازکیفیت شعر بابرِ پایین‌تراست، [۳۱] خود همایون هم به فارسی شعر می‌سرود. اما از شهادت

---

۲۹. «توزوك» کلمه‌ای است ترکی جغتایی به معنی فرمایش و دستور و تشریفات. یادداشتهای شخصی سلاطین تیموری که ملفوظات ویادداشتها وگفته‌های خود ایشان بود «توزوك» یا «تزك» نام گرفت. مثل توزوك تیموری وتوزوك بابری وتوزوك جهانگیری...

۳۰. تزوك بابری در اصل به ترکــی جغتایی نوشته شده و آن را عبدالرحیم خان ملقب به خان خانان سپهسالاراکبرشاه درعهد سلطنت آن پادشاه به فارسی دری برگردانده است.

۳۱. این نظرمؤلف محترم درست نیست. اشعارفارسی محمد بیرم‌خان بمراتب از اشعار بابر فصیحتر وجا افتاده‌تر است.

سیدی علی رئیس، امیرترك، چنین بر می‌آید که در دستگاه او به هردو زبان رغبتی بوده و اشعار ترکـی به‌همان اندازه مـورد اقبال وتحسین قرار مـی‌گرفته‌که شعر فارسی [۱۲۹]. لیکن پیروزی قطعی زبان فارسی‌برترکی، درخلال عصرفرمانروایی همایون به دو دلیل عمده پیش آمد: یکی اینکه هجوم شاعران فارسی زبان به‌هند، که در زمان حکومت اکبر و جهانگیر جریانـی پیوسته بود، استمراریافت. و دوم، پژمرده شدن نبوغ ترکی‌درمیان نجبای‌ترك نژاد مغول بود، وهمزمان، منابع‌سرشار نبوغ ترکی هم درآسیای مرکزی تحت حکومت ازبك‌ها، ازجوشش باز ایستاد.

با این حال ترکـی آموختن برخی از فـرمانروایان مغول واعضای خانوادهٔ آنها، ادامه یافت. جهانگیر به چیره‌دستی خود دراین زبـان اشاره می‌کند اما تزوك خویش‌راـ هرچند شیوهٔ بابررا برگزید ـ به‌فارسی نوشت [۱۳۰] . فراگرفتن ترکی بخشی ازبرنامهٔ آموزشهای شاهزادگان مغول بود ودست‌کم تاپایان قرن دوازدهم/ هجدهم ادامـه داشت و از خاطرات ظهیرالدین اظفری شاهزادهٔ جوان مغول، بـر می‌آید که‌آن رامطالعه‌کرده‌است [۱۳۱]. عبدالجلیل‌بلگرامی(متوفی ۱۱۱۲/ ۱۷۰۰) شاعر ومتکلم از زمرهٔ محققان زبان ترکی نیزبه‌شمار می‌رفت [۱۳۲].

حتی پیش از مغولان نوع نامشخصی از ترکـی شرقی به‌دکن نیزراه یافت و معروف است‌که مجاهد شاه بهمنی (۷۷-۷۷۰/۷۵-۱۳۶۸) قادربود به‌زبان‌ترکی سخن بگوید.

فصل هشتم

ادبیات اردو و زبانهای محلی

۱ـ اردو [۱]

مسلمانان هند در داخل شبه قاره، به تدریج زبان ادبی خاص خود یعنی اردو را ـ کـه اساساً جنبهٔ شهری داشت ـ کمال بخشیدند. نام «اردو» که درقرن هجدهم پیدا شد ازکلمهٔ «اردو»ی [۲] ترکی کهن، یا مستقیماً ازترکی جغتایی و یا از ریشهٔ مغولی آن یعنی «ارده» مشتق شده و باکلمهٔ horde انگلیسی مشابه است. این واژه درادبیات فارسی ابتدا در جهانگشای جوینی، که ظاهراً از منابع مغولـی بهره‌برده [۳]، آمده است. و درهند نخستین‌بار توسط خضرخان درپایان قرن‌هشتم/چهاردهم و آغازقرن دهم/ شانزدهم تحت نفوذ تیموریان به‌کاررفته است. اما این کلمه ابتدا برقشون اطلاق می‌شد نه بریك زبان [۴]. این کلمه به‌همین معنی در زمان حکومت مغولان هم استعمال داشت و محتمل است این زبان بومی کـه درهند قرون وسطی نامهای‌گوناگونی داشت، در روزگار فرمانروایی شاه جهان یا اورنگ زیب درنیمهٔ دوم قرن یازدهم/هفدهم «اردوی معلا» نامیده شده باشد[1].

---

۱. زبان مخلوط اردوکه درپادگانهای مغولی براثـر آمیزش فـارسی‌گـویان و هندیان پدید آمد «زبان اردوی معلا» خوانده شد و کم‌کم آن را «اردو» نامیدند.

درهند قرون وسطی زبان پیش از اردو یا لهجه‌های گوناگون اردوی اولیه را، «هندی» یا «هندوی» می‌نامیدند که با گویشهای متداول درهند سده‌های میانه، مشتبه می‌شد. درلهجه‌های راجستانی، برج بهاشا، میثلی، اودهی و هریانی ادبیاتی پدید آمد که بخشی ازآن را مسلمین ـ که وابستگی اجدادی با اردوی جدیدنداشتند ـ تألیف کردند. بیشتراین لهجه‌های شمال‌هندسده‌های‌میانه، ازوحدت‌محتوابرخوردار است وبازبانهای هندی ادبی‌جدید، که به‌منزلهٔ همزاد اردو درقرن دوازدهم/هجدهم توسعه یافت، تداوم پیداکرده است.

امیرخسرو زبان ماقبل‌اردو را «هندوی» یا «هندی» نامید؛ ابوالفضل[علامی] آن‌را دهلوی‌خواند؛ دردکن به«دکنی» یا«دخنی» یا«هندی» مشهوربود، ودرگجرات به«هندی» یا«گجرائی»یا«گجراتی»ـبا زبان‌گجراتی که به‌طور مستقل‌درحدود همین روزگار درحال تکامل بود، اشتباه نشود ـ حتی، تا اوایل قرن سیزدهم/نوزدهم اشعار سروده شده به اردو با عنوان «ریخته» ـ که نام یك دستگاه موسیقی هند و ایرانی نیزبود ـ نامیده می‌شد [۵].

به احتمال زیاد، اردو درپنجاب عصر غزنویان نشئت یافته است. گراهام‌بیلی (T. G. Bailey) بدرستی اما اغراق آمیز، از تولد زبان اردو چنین سخن‌می‌گوید که : «اردو درسال ۱۰۲۷/۴۱۸ متولد شد؛ زادگاهش لاهور، پدرش پنجابی‌کهن ونامادریش کهری (Khari)کهن بود و هیچ نسبت مستقیمی با زبان برج نداشت. کلمهٔ اردو نخستین بار ۷۵۰سال بعد پیدامی‌شود. »[۶] بیلی‌درواقع ناشیانه‌کوشیده است نظریهٔ ساخته وپرداختهٔ محمود شیرانی را ـ که اینك مورد اتفاق‌همگان‌است ـ جمع‌بندی کند[۷]. به‌این معنی که بعد از تثبیت حکومت غزنویان درپنجاب، درقرن پنجم/یازدهم، طبقهٔ حاکم مسلمان و سپاهیان با اهالی هندو تماس گرفتند و زبان آنها یعنی پنجابی‌شرقی‌را برای مراوده باآنها به‌کار بردند. دراین‌کاراینان بآسرشار کردن‌آن زبان ازواژه‌های‌فارسی‌با درصدی بالاویژگی‌آن زبان راکه بعاریت گرفته بودند، دگرگون ساختند. زمانی که غوریان، دهلی راکه سلاطین مسلمان در آن

مستقرشده بودند، فتح کردند، این زبـان مختلط توسط افراد مسلمان از پنجاب به دهلی آورده شد. ازمیان مسلمین مهاجر به‌دهلی، پنجابی‌ها بالاترین درصد را تشکیل می‌دادند. تماس دهلی با پنجاب به‌علت فشارمغولان وبه تبع آن ایجاداستحکامات مداوم درپاسگاههای مرزی، نزدیك باقی ماند. این زبان توسط سپاهیان علاءالدین خلجی وبعداً در دوران انتقال موقت پایتخت با محمدبن تغلق به دولت آباد، کـه شماربسیاری از مسلمانـان هندی درآن مستقربودند، به دکن منتقل گردید. دردکن این زبان ماقبل اردو به یکی از نخستین لهجه‌های ادبی اردو تحول پیدا کرد.[۸]

در تأیید این نظر که اردو از ریشهٔ پنجابی شرقی گرفته شده، دلایل‌زبانشناسی قابل توجهی وجود دارد: هردوزبان دارای پسوندهای فعلی، ساخت مذکر ومؤنث مشترك ومصوتهای پایانی یکسان دراسم وصفت هستند، درصرف افعال‌هم به‌یکدیگر شبیهند. تفاوتهای موجود میان اردو وپنجابی به مرحلهٔ بعدی تحـول در هردو زبان مربوط می‌شود. [۹]

چنانکه خواهیم دید، درحالی کـه تکامل نخستین‌گسترش ادبی اردو دردکن وگجرات صورت‌گرفت، شواهد مستندی در دست است حاکی ازاین‌که زبان ما-قبل اردو وبعداً لهجهٔ سره‌ای از آن ـ که مسلمین شمال هند بدان تکلم می کردندـ وجود داشته‌که از قرن هشتم/ چهاردهم تا دوازدهم/هجدهم ـ بـه‌طورناگهانی به یك زبان ادبی تبدیل شد و با ظرافت تمام درحال‌تکامل بوده است. ابن بطوطه،که در اوایل قرن هشتم/چهاردهم ازهند دیدن‌کرد، بسیاری از واژه‌هایی که به‌کاربرده دارای ریشهٔ هندی است. برخی اسامی ماقبل اردو به تزوك بابر راه یافته و او دست کم یك بیت‌سروده که مصرعی‌ازآن به ترکی است ومصرع دیگرش به‌گویش‌ماقبل اردو. [۱۰]

نظریه‌هایی‌نیزاقامه شده مبنی‌براینکه زبان سندی یاهریانی‌منشأ زبان‌اردوبوده است،که بعید به‌نظر می‌رسد. قدر مسلم این است که در قرن دهم/شانزدهم اردوی محاوره‌ای در نواحـی شمالی هند درآگره ـ که ازعصر فرمانروایی سکندر لودی

تا زمان پادشاهی جهانگیر پایتخت بود ـ تحت تأثیر لهجهٔ هندی برج بهاشا[۲] قرار گرفته است. تماس با زبان برج بویژه در زمان حکومت اکبرمهم بود و تا قرن دوازدهم/هجدهم استفاده ازاین زبان درفرهنگ نویسی سندیت داشت.[۱۱]

شاخهٔ دیگر اردو دردکن گسترش یافت. شواهد زبانشناسی مدلل می‌دارد که مستعمره نشینان مسلمان اولیهٔ دکن، که به‌دکنی کتابت می‌کردند اهل پنجاب یامناطقی بودند که به‌هریانی یا لهجه‌های مشابه تکلم می‌کردند. [۱۲] باوجود آن اظهار شده که تنها نه یك لهجه، بلکه گویشهای متعدد و نزدیك به‌همی به دکن راه یافته بود. ولی‌در گلکنده وبیجاپور تاقرن دهم/ شانزدهم الگوی ادبی‌واحدی پدید نیامد.[۱۳] به هرحال، شواهد زبانشناسی برمشابهت میان پنجابی شرقی و اردوی دکنی رسمی تأکید دارد. هردو زبان شکلهای صرف ونحوی مشترك ومتعددی دارند و در واژه‌های‌زیادی‌باهم‌شریك‌اند که‌برخی‌ازآنها در اردوی‌نوین متداول‌نیست.[۱۴] احتمال بیشتر این است که اردوی دکنی ویژگیهای لهجهٔ محلی را گسترش داده وتحت تأثیرجمعیت هندوی دکن و زبانهای رایج درآن سرزمین یعنی تلگو، مراتهی و کانارس (Kanarese) قرار گرفته است[۳]. لهجه‌های اردوی رایج در دکن، درقرن دهم/شانزدهم به یك زبان ادبی واحد تبدیل شد.

اردوی دکنی جدا از اردوی پیراسته اما فاقدکتابت معمول در نواحی شمال هند، بسط وتوسعه یافت، همین شاخهٔ شمالی بود که ابتدا در اواخر قرن یازدهم/ هفدهم، زمانی که بعد ازتکمیل فتوحات مغول دردکن در روزگار اورنگ زیب با دکنی درتماس نزدیك قرارگرفت، اردونامیده شد.[۱۵] نخبگان فکری گلکنده و بیجاپور در نیمهٔ دوم عصر فرمانروایی اورنگ زیب به اورنگ آباد، پایتخت ثانوی او، مهاجرت کردند. بنابراین در اواخر قرن یازدهم/هفدهم اورنگ‌آباد

۲. بهاشا در زبان پاراکریت یعنی زبان وبرج بهاشا یعنی زبان برج.

۳. زبانهای تلگو وتامیل وکانارس ومالابالام، چهار لهجهٔ عمده زبان دراویدی رایج درجنوب هند است ولی زبان مراتهی ازشاخهٔ آریایی است.

به صورت سرزمینی جهت اختلاط زبان اردوی رایج درشمال هند واردوی دکنی درآمد وجایی برای تلاقی این دو زبان گردید.

نخستین استفادهٔ ادبی از اردو درشمال وهمینطور جنوب وغرب هند، توسط مشایخ صوفیه به عمل آمد. [۱۶] در زندگی خانقاهی دوعامل سبب شدکه صوفیان به گویشهای محلی روی آورند: یکی ازاین دو، نزدیکی آنان به توده‌هایی بودکه تنها قادر به درك لهجه‌های محلی بودند، اینان، گرویدگان به اسلام و نیز هندوهای نیمه گرویده ویا ناگرویده که صوفیان فعالیتهای تبلیغی خود را درمیان آنها انجام می‌دادند، بودند. عامل دوم تمایل آنان به موسیقی و ازجمله موسیقی هندی درقالب لهجه‌ها همچون مددی برای وجد وخلسهٔ معنوی بود. تذکره‌های صوفیه در قرن هفتم/سیزدهم برخی عبارات ماقبل اردو راکه رنگی از ویژگیهای لهجه‌ای داشت وبه مشایخی مانند فریدالدین گنج شکرمنسوب بود، ضبط کرده‌اند. [۱۷] عبارات مشابهی با دیگر ویژگیهای لهجه‌ای متعلق به بخشهای دیگرهند به شیخ حمیدالدین ناگوری مخدوم جهانیان وسید محمد، «مهدی جونپور» نسبت داده شده است.زمان این عبارات به قرنهای هشت/چهارده تا ده/ شانزده مربوط می‌شود. [۱۸]

بعض صوفیان دیگر، «دهر» یعنی اشعاری برای آهنگ می‌سرودند که به لهجه‌های هندی خوانده می‌شد. برخی از این اشعار مانند آنچه به ابوعلی قلندر منسوب است، مجعول‌اند، اما می‌توان به اصالت بقیه ، مخصوصاً آنهایی که در گجرات توسط عرفایی نظیر بهاءالدین باجن (متوفی ۹۱-۷۹۰/۱۳۸۸) تصنیف شده ،مطمئن بود. درمرحلهٔ بعدی که درقرن هشتم/چهاردهم آغازمی‌شود، نظم ونثر گاه بگاه برخی از مشایخ صوفیه به اردوی اولیه، فرم ادبی محکمتری پیدا کرد. سید محمد حسینی گیسودراز، معراج العاشقین(۵-۸۲۴/ ۱۴۲۱) را نگاشت که غالباً اولین اثر منثور اردو قلمداد می‌شود. درگجرات شمس‌العشاق میرانجی (متوفی ۹۰۲/۱۴۹۶) درکتابش موسوم به خوب ترنگ که رنك وبوی خاص لهجهٔ گجراتی داشت، اردو را به‌عنوان ابزار شناخته شدهٔ بیان اشعار روایی عارفانه، تثبیت کرد.

یکی دیگر ازنخستین شعرای عارف گجرات برهان الدین جانم بود. اردو توسط علما از همان اوایل در آثارکلامی به کارگرفته شد. شیخ عین‌الدین گنج العلم (۹۵-۱۳۰۷/۷۰۷-۹۲-۷۰۷) سه رساله در زمینهٔ مناسك مذهبی به زبان دکنی آغازین نگاشت [۱۹].

در دکن اردو در دربارهای گلکنده و بیجاپور ـ که به عنوان حکومتهای جانشین سلاطین بهمنی در اوایل قرن دهم/شانزدهم پدید آمدند ـ به نخستین شکوفایی ادبی خود دست یافت [۲۰]. از دیدگاه تاریخ ادبی جالب توجه است که اردو در زادگاه‌اصلیش، یعنی نواحی شمالی‌هند، ازقرن دهم/شانزدهم‌تادوازدهم/هجدهم صرفاً زبان محاوره باقی ماند ، حال آنکه در دکن ادبیاتی غنی و نیرومند پدیدآورد. نفوذ فارسی گرچه دردکن مؤثر واقع شد، اما مانند شمال هند روبه ترقی نبود. دردکن احساس هویت اسلامی ، به جای فارسی یا هریك از زبانهای محلی هندو، زبان اردو را برگزید، هرچندکه اردو همچنان تحت تأثیراین دوزبان باقی ماند و ازآن دو، واژه‌هایی نیزگرفت.

درگلکنده محمد قلی قطب شاه (۱۰۲۰-۱۶۱۱/۹۸۸-۱۵۸۰) یکی از فرمانروایان، خود شاعری با قریحه‌ای کم نظیر بود. وی ذاتاً هنرمند بود و شهر بهگك نگررا ـ که بعداً به حیدرآباد معروف شد ـ به قصد ابراز عشق نسبت‌به‌بهگك متی ـ یکی از خانمهای درباری هندو ـ بناکرد و درآن تنوع جدیدی ازمعماری را به‌کارگرفت. وی‌گوشی آهنگك‌شناس داشت و نسبت به‌آهنگك وزیبایی زبان تلگو، زبان دراویدی‌که هندوهای قلمرو فرمانروایی او به آن تکلم می‌کردند، حساس بود و در اشعار اردوی خود واژه‌های زیادی از آن زبان را به‌کاربرد. وی و نظیر اکبرآبادی اهل شمال درقرن دوازدهم/هجدهم، دوشاعر اردو زبان اندکه فریفتهٔ زیبایی زنان هندی، عطرگلها و رنگك و صفای زندگی هندی بودند وزمینهٔ این زندگی و دورنمای آن را-یعنی چیزی که به علت نفوذ زبان فارسی وغیرآن در شعر وشاعری اردو دست رد برسینهٔ آن خورده بود-درشعرخویش جذب کردند.

کلیات وی ازنخستین مجموعهٔ اشعار اردو ومرکب است از: غزلیات عاشقانه کـه دارای لحنی آهنگین است؛ اشعار روایـی کـه مضامین هندی دارد و همچنین مراثی[4]. دیگر شعرای دربارگلکنده عبارت‌اند از: ابن‌نشاطی مؤلف مثنوی پهولبان[5] که از اصل ایرانی اقتباس شده و باشتباه بـه‌سلسله داستانهای اسکندر ارتباط یافته است؛ مهمتر از او غواصی (متوفی ۱۰۳۵/۱۶۲۵) بود که سیف‌الملك‌وبدیع‌الجمال را به اردو برگردانید. این کتاب داستانـی عاشقانه است مأخوذ از هزار و یك‌شب و طوطی نامه که یك سلسله‌داستانهای هندی براساس ترجمهٔ فارسی نخشبی است ـ که پیشترصورت‌گرفته بود.

نخستین اثرمنثور قابل‌ملاحظهٔ اردو سبرا نام داردکه ملاوجهی (متوفی حدود ۱۰۴۰/۱۶۳۰) در دربارگلکنده نوشت. این اثرتمثیلی است ازعشق متعالی که‌در آن سلطان قلب در جستجوی ملکهٔ حسن، به عنوان قهرمان قصه، با همهٔ اصول مرسوم درشعرعاشقانه، شخصیت یافته‌اند. این‌نخستین داستان‌عاشقانه که‌براساس اصل‌فارسی دستورالعشاق [۲۱] اثر محمدیحیی‌سیبك‌فتاحی‌نیشابوری‌فراهم‌آمده‌است‌پیوستگیهای زیـادی در مضمون و شیوهٔ روایت با ادبیات عـاشقانهٔ غرب ازنوع رمان دولارز (Roman de la Rose)، دارد. [۲۲]

در دربـار بیجاپور ، یکی از نخستین شاعـران بزرگ دکنی به نام نصرتی (متوفی۱۰۷۶/۱۶۶۵) حماسهٔ معروف علی نامه را دروصف پیروزیهای ممدوحش، علی عادلشاه دوم، سرود وهمچنین تعدادی داستانهای عاشقانه را به‌نظم در آورد که معروفترین آنها گلشن عشق دارای مضمونی محلی است. نصرتی سبك‌روایی فصیح واستوار وتسلط خیره‌کننده‌ای برزبان اردوی درحال تولد داشت. از دیگر شاعران

۴. مقصود مراثی شهدای کربلاست. مرثیه سرایی در زبان اردو ، در دکن و در دربار شاهان شیعی آن سامان، با ولی دکنی شروع شد و بعد درلکنهو بادبیروانیس بـه سرحدکمال رسید.

۵. پهولبان یعنی گلبان، پهلول در پاراکریت یعنی گل.

دربار بیجاپور، هاشمی است که حکایت منظومی درمضمون آشنای عشق زلیخا به یوسف سرود، همچنین است شاعری به‌نام دولت، صاحب داستان منظوم‌عاشقانه‌ای که از اصل ایرانی بهرام وگلبانو گرفته شده است.

با فتح گلکنده وبیجاپور به‌دست مغولان، برتری این پایتختها ازمیان رفت و اورنگ آباد که در دهه‌های آخرقرن یازدهم/هفدهم ونخستین‌دهه‌های‌قرن دوازدهم/هجدهم کانون عمدهٔ شعر و شاعری اردو بود، ممتاز گشت. در اورنگ‌آباد، ولی (۱۱۵۷-۱۰۷۹/۱۷۴۴-۱۶۶۸) پدرشعر جدید اردو، واژه‌ها وسبک دکنی‌رامعمول داشت، اما پس از دیدارش از دهلی در ۱۱۱۲/۱۷۰۰ و ۱۱۳۵/۱۷۲۲ زبان‌شمالی یعنی اردوی معلا را اختیار کرد و به‌صورت حلقهٔ اتصالی میان دکنی کهن و مکتب شعری جدید و درحال طلوع اردوی شمالی در دهلی درآمد. قطع نظر از نقش تاریخی بی‌نظیر ولی، او درشعر، هنرمندی کامل و درغزل استادی ماهربود،تاآنجا که بزودی شعرای دهلی به‌وی اقتداکردند. ولی‌بنابه صوابدید مراد عرفانی‌وشاگرد شعریش سعدالله گلشن به منظورالهام پذیرفتن به عرصهٔ پهناور شعر وشاعری روی آورد و با عاریت گرفتن بسیاری از اصول، غزل اردو را به فارسی نزدیک کرد و سنتی پدیدآورد که تا سال۱۲۷۴/۱۸۵۷ دوام‌یافت. تا این‌تاریخ شعردکنی ازاصالت برخوردار‌بود و ازقبول کردن مضامین و واژه‌های فرهنگها و زبانهای بومی، ابایی نداشت. اما با شعر ولی، بیگانگی با مضامین هندی و تا حدودی واژه‌های زبانهای جنوبی هند آغاز گردید، هرچند که از واژه‌های تغزلی هندی درمورد عشق،همچنان استفاده می‌شد. با شعر ولی، شعر اردو به فرهنگ مغولی - درزمانی که انحطاطش آغاز شده بود - روی‌آورد وطی‌آن فریبندگی ولطافت یافت وپویایی وسرزندگی راکه از ویژگیهای ادبیات دکنی اولیه بود، از دست داد. سراج شاعردیگری‌نیزکه درحدود همین زمان در اورنگ آباد، می‌زیست، مانند ولی دو سبک دکنی اولیه وشمالی متأخررا دراشعارش منعکس کرد. وی دراغلب خصوصیات وکیفیات به میزان‌کمتری از الهام و هنرمندی، باولی مشابهت داشت.

در اوایل قرن دوازدهم/هجدهم دردهلی شعر اردو، یا به‌نام همان‌روزگارش «ریخته[۶]» درشعرشماری ازشاعران، که درشهرهای مجاور دهلی متولد شده و اغلب منصب دارنظامی بودند، دنبال گردید. برجسته‌ترین این پیشگامان مکتب دهلی، سراج‌الدین علی‌خان آرزو (۱۱۷۱-۱۱۰۱/۱۷۵۶-۱۶۸۹)[۷] فرهنگ نویس مشهور بود که به فارسی هم شعر می‌سرود. وی برخی ازعناصر واسلوبهای سبك هندی فارسی را، که بیدل معرف آن است، به اردو منتقل کرد. آرزوبرشاعران نسل‌جوان تأثیری عمیق برجای گذاشت. از میان شعرای نخستین اردو ، آنها که درخشش کمتری داشتند عبارت‌بودند از: نجم‌الدین شاه مبارك «آبرو» که از راه شعرارتزاق می‌کرد؛ شاه حاتم (۱۲۰۶-۱۱۱۱/۱۷۹۱-۱۶۹۹) که اشعارش درزمینه‌های مختلف اشعار پرداختهٔ ادبی و همچنین عامیانه یا هجویات سروده شده است؛ عبدالحی تابان، شاعری صاحب طبع که‌جوانمرگ شد و شرف‌الدین مضمون (متوفی۱۱۶۸/ ۱۷۵۴) ومحمد شاکر ناجی که شعرش عاری ازخصوصیات فردی و بسختی ازشعر همعصرانش قابل تشخیص است؛ مظهرجان جانان صوفی نقشبندی که اشعاری سرشار از تعالی اخلاق‌عرفانی به ارود سرود وبرخی از اشعاروی با الفاظی‌روشن بیان شده و از جاذبهٔ معنوی وگیرایی احساس برخوردار است.

درنسل بعدی شاعران دهلی، به برخی از بزرگترین نامها در ادبیات اردو برمی‌خوریم. خواجه‌میردرد (۱۱۹۹-۱۱۳۳/۸۴-۱۷۲۰) صوفی نقشبندی، مثل‌مظهر جان جانان شیوهٔ شعر عرفانیش را از نظرسبك و جاذبه‌کمال بیشتری بخشید. الفاظ وی ساده و تقریباً محاوره‌ای است که آن را با شوری غنایی به‌کار می‌گیرد. دربیان

---

۶. موسیقی ریخته و زبان ریخته یعنی درهم ومخلوط، دراردوی لکنهواشعار تغزلی ووصف زنان وشرح معاشقه باآنان را ریخته می‌گفتند.

۷. تاریخ تولد ووفات آرزو در منابع فارسی با دوسال اختلاف یعنی (۱۱۶۹-۱۰۹۹) ضبط شده و مـاده تاریخ تولـد او را پـدرش «نزل غیب» یـافته است. رك: دانشنامهٔ ایران و اسلام ۱، ۷۷.

شعرعرفانی اردو، تاکنون کسی به‌پای خواجه میردرد، نرسیده است.

درست در مقابل میردرد، معاصرمشهور وی میرزا رفیع سودا (۹۶-۱۱۲۵/ ۸۱-۱۷۱۳)قرارداردکه‌شاعری‌دنیادوست‌است‌وچیره‌دست‌ترین‌هجاگویی‌بودکه‌ادب اردو تاکنون به‌خود دیده است.غزل سودا تصنعی بود وگاه‌عاری‌ازلطافت‌می‌گردید، اما درهجو واشعارموضوعی بی‌مانند بود. زبان و تصاویرشعری وی متناسب‌باهدف هجوصیقل‌خورده‌است.هجواودرباره‌ٔمردم،بی‌ترحم‌وظالمانه‌است،امادرهجوروزگار خود، که منعکس کنندهٔ سقوط فرهنگ مغولی و انحطاط جامعهٔ مسلمین است، می‌توان ازخلال بیان و تشبیهات غیرقابل تقلید وی به اسناد و مدارکی، دارای اهمیت تاریخی زیاد، پی‌برد.

هرج ومرج سیاسی که دهلی دراین سالها از سرگذراند وسقوط اقتصادی ناشی از آن‌برخاطر ونبوغ میرتقی میر(۱۲۲۵-۱۱۴۶/ ۱۸۱۰-۱۷۳۳)، بانفوذترین غزلسرای اردو، اثرگذاشت. طبع بشدت حساس میر، تلاطم دوره‌ای ازعدم‌امنیت اقتصادی وفرهنگی راکه به‌نوبهٔ خود به احساس بدبینی منجرشد، جذب کرد و در لحن شکایت آمیزی بیان داشت. این بدبینی به شورعشق مبدل شد والهامبخش نبوغ وچیره دستی میر درسبك غنایی گردید. میرمی‌توانست دراوج به‌پروازدرآید؛ قادربود اندوه را درخود، تجربه و تجربه را دربیان متبلورکند؛ و بابیان مستقیم یا بی مدد تصویرگری به اعماق رنج دست یابد.گذشته ازغزلیات، نبوغ حساس میر درمثنویهای وی بابیان مسحورکنندهٔ آن، و در دیگر «شکواییه‌های» توصیفی مستقیم او تجلی کرده است. ذکرمیر، شرح حالی که به قلم خود او به‌فارسی نوشته شده، درهرگونه مطالعه‌ای پیرامون روانشناسی و محیط زندگی وی مفید تواند بود. میر کتاب نکات الشعرا ، یکی ازنخستین تذکره‌های اردو را به فارسی تألیف کرد، که قطع نظر از ارزش استنادی، معیارهای ارزشیابی انتقادی وی را نیز نشان می‌دهد.

یکی دیگر از تذکره‌های شعرای اردو کتابی است که به وسیلهٔ معاصروی، میرحسن (متوفی ۱۲۰۱/۱۷۸۶) تألیف‌گردید. میرحسن شاعری با سبکی متفاوت

بودوهرچند در همهٔ زمینه‌های شعری طبع آزمایی کرد، بیشترین شهرتش به‌خاطر مثنوی سحربیان بود که افسانه‌ای است ازعشق پریان. این اثر درضمن با شرح پوشاك زنان، مراسم ازدواج ودیگر رسوم، جزییات ارزشمندی ازحیات اجتماعی روزگار وی را نشان می‌دهد. سبك این کتاب روان وسیال است وبسیاری از ابیاتش ضرب‌المثل شده است.

سوداومیر از دهلی نا امن وآشفته به‌لکنهوی‌آرام، آنجاکه نواب وزیر قول حمایت ازآنها داده بود، مهاجرت کردند. دوشاعر دیگر، که اصلاً دهلوی بودند، یعنی انشاءالله‌خان (متوفی۱۲۳۳/۱۸۱۷) وغلام همدانی مصحفی (۱۲۴۰–۱۱۶۴/ ۱۸۲۴–۱۷۵۰) درلکنهو شالودهٔ آنچه راکه بعداً مکتب شعری لکنهو گردید، بنیاد نهادند. [۲۳] از این دوتن، مصحفی در متانت‌سبك وتأکید برمضامین اخلاقی آن جهانی، به‌مکتب دهلی نزدیك است. شیوهٔ بیان وی صریح‌وپیراسته ودرنهایت امر قادر به‌ایجادآرامش‌خاطری است که‌حساسیت‌طبع وی را تعدیل می‌کند. سبك‌شعری انشاءالله خان، که فصیح، خود جوش، امـا ازحیث محتوا متکلف وتصنعی است، خیلی با مصحفی متفاوت است.

انشاءالله‌خان درصنعت‌پردازی واطناب استاد بود. سبك لکنهو ازآنجاکه به زندگی منحط وتوأم با تنعم دربارونخبگان؛ یعنی، زن بارگی درباری، شوخ طبعی، مزاح، حاضر جوابی ونکته‌گویی‌نزدیك بود، باشعر وی شکل گرفت. این سبك‌در اشعار شیخ قلندر بخش جرئت (متوفی ۱۲۲۵/۱۸۱۰)، شاعرنابینایـی که در هنر تجنیس یا به زبان نقد ادبی اردوی کهن «ضلع جـوگت» (Jugat)، استاد است، پختگی یافت. اشعار جرئت، سلیس وتاحدی محـاوره‌ای وبا این حال مبتذل‌وگاه رکیك است. انشاءالله‌خان ودوستش سعادت، یارخان رنگین، نوع جدیدی ازشعر به‌نام «ریختی» ابداع کردند که به‌زبان محاوره‌ای زنان دریك‌جامعهٔ بسته، که بازبان مردان متفاوت بود، سروده شده است. ریختی‌نوعی «ورزش ذهنی» به‌حساب‌می‌آمد (Jeu d'esprit) و بیشتر تقلیدی از زبان فواحش درباری بود تا زبان بانوان

محترم‌وباتربیت، وگاهی نیز تا حد وقاحت تنزل‌می‌کرد. جان صاحب،شاعرمتأخری بود اهل لکنهو کـه منحصراً در«ریختی» متخصص بود. کتاب وی گـرچه از طرف معاصرینش مورد تحسین قرار گرفته و نیز با وجود آنکه انباشته است از واژه‌های زنانه و اصطلاحات خاص،دچارتصنع‌وفاقد جوشش‌ذهنی‌لازمی است که در«ریختی» انشاءاللّه‌خان ورنگین دیده می‌شود. انشاءاللّه‌خان رسالهٔ با روحی به‌نام‌دریای‌لطافت درزمینهٔ دستور وعروض اردو(وفارسی) به‌فارسی تألیف کرد که درنوع خود یکی از نخستین‌آثار شبه قاره است. مصحفی تذکره‌هـای متعددی درباب شعرای اردو به فارسی نوشت. این مطالعات شعری نشان می‌دهد که این عصر شعر وشاعری را،هر چند که گرایش کلی آن درلکنهو جنبهٔ شوخ طبعی‌وحتی هرزه درایی به خودگرفت، جدی تلقی نکرده است.

با پدیدآمدن «مشاعره» شعر به‌زندگی اجتماعی نزدیکتـر شد. محفل‌شاعران درخانهٔ یکی ازشعرایا نجباکه درحکم میزبان بود ، برپا می‌شد . شاعران ومشوقین آنها درحالی که به‌مخده‌هایی بزرگ‌تکیه داده بودند روی‌زمین‌دایره‌وار می‌نشستند، میزبان یایکی از شعرای برجسته ریاست محفل را برعهده مـی‌گرفت ، شمعی‌میان شاعرانی،که شعرشان با ابراز احساسات‌یا گهگاه بااظهارطعنه‌آمیزی‌ازمیان‌مستمعین مواجه می‌شد، دست‌به‌دست می‌شد. ابتدا شاعـران جـوان وتازه‌کارتر شعرشان را می‌خواندند وبعد استادان؛ وهرچه استاد مهمتر بود انتظار داشت که نوبت اودیرتر برسد.خاستگاه دایر کردن مجالس مشاعره معلوم نیست، احتمال می‌رود که ازرسم خواندن قصاید در دربار دهلی در اوایل قرن دوازدهم/هجدهم نشئت گرفته باشد. بعداً دراین قرن، به‌طوری که پیش ازین اشاره شد، جلسات مشاعره در خانهٔ میردرد منعقد می‌شد. درلکنهو محافل‌شاعران خیلی سرزنده وبانشاط گردید، اماگاهی کار به‌کینه کشیهایی تلخ میان اساتیدی نظیر انشاءاللّه‌خان و مصحفی وشاگردان آنها منجر می‌شد.

درنسل بعدی شاعران مکتب لکنهو، امام بخش‌ناسخ (متوفی۱۲۶۵/۱۸۴۸)

و خواجه حیدرعلی آتش (متوفی ۱۲۶۳/۱۸۴۶) دو رقیب عمده بودند. ناسخ میداندار بود با عاداتی استثنایی؛ یعنی، از زبان سره جانبداری می‌کرد و بیش ازهر کس دیگر درکارطرد واژه‌های کهنه و اصطلاحات متعدد بومی و هندی‌الاصل وهمچنین درنزدیکتر کردن غزل اردو به‌سبك کهن فارسی اهتمام ورزید. شعرناسخ در بهترین وجهش قدری فصیح، و در بدترین صورتش، صرف تمرینی درقلمرو الفاظ وعبارات است. سبك رقیب وی، آتش، هرچند که ازپرداخت کمتری برخوردار است معذلك بارقه‌های واقعی نبوغ را نشان می‌دهد. غزل آتش محکم، باحرارت، بدیع وگهگاهی سرشارازحالت غنایی بود والهام وی دربهترین اشعارش ازاصالت برخوردار است وطیف گسترده‌ای ازنسل شاعران را تحت تأثیرقرارداده است.

مکتب لکنهو درآخرین مراحلش به‌دربار اوده نزدیك شد. آخرین فرمانروایش واجد علیشاه (حکومت ۷۳-۱۲۶۴/۵۶-۱۸۴۷) خود شاعرنسبتاً قابلی بود. هرچند مضامین وی منحط و سبکش بالنسبه کهنه است، معذلك تحت حمایت وی تعزیه‌نامه‌هایی سروده شد که به اپرا نزدیك ولی در کیفیت ادبی با آن متفاوت است. برجسته‌ترین کتاب ازاین نوع ادبی، «اندرسبها»[۸] اثرامانت است که به‌یك تعبیر، آخرین اثر فرهنگ میرا وفاسد لکنهو می‌باشد. امانت همچنین با همان احساس و سبك، شعرطویلی به‌نام «واسوخت» در رثای عشق سروده است.

درآخرین مرحله واکنشی نسبت به سنت شعری منحط لکنهو درشکل مرثیه ـ که در زبان اردوازدکن آغازشده بود ـ پدیدآمد. ظهور مرثیه سرایی درلکنهو رشد کرد وبا ضمیر و خلیق، دو تن ازشعرای اواخرقرن دوازدهم/هجدهم، جلا و پرداخت قابل ملاحظه‌ای یافت. مرثیه شعری شیعی عبارت است از: ذکر مصیبت کربلا. توسعهٔ مرثیه سرایی، جنبهٔ دیگری از فرهنگ نجبای شیعی لکنهو را نشان می‌دهد، به‌این معنی که ارزشهای اخلاقی بشدت مذهبی وحامی طبقهٔ متوسطوصاحب

۸. اندرسبها مجموعهٔ مراثی وقایع کربلاست که شخصی به‌نام سید آقاحسن امانت رضوی سروده است.

جهان بینی،در افق وسیعتری از آنچه که در اشعار غزلی سنتی لکنهو مطرح است، آشکار می‌شود. با این حال مرثیه به زندگی اجتماعی اوده وابسته‌بود.شخصیتهای آن، بویژه زنانْ، دراحساس اندوه وسوگواری بیشتر شبیه ساکنان لکنهو بودند تا اعراب قرن اول/هفتم.

کمال مرثیه را درکتاب‌پرحجم والهام یافتهٔ میرببابرعلی انیس (۹۱-۱۲۱۷/ ۷۴-۱۸۰۲) شاعری با نبوغـی کم نظیر می‌توان دید. حوزهٔ واژه‌های او در زبان اردو برهمگنان برتری یافته است. وی مضامین توصیفی را متداول ساخت و شیوهٔ برخورد تازه‌ای ابداع کرد، مضامینی چون: طلوع آفتاب در بیابان، تیزپایی اسب، برندگی‌شمشیر، درد جانکاه‌گرسنگی وسوزعطش، نشئهٔ رنج وحماسهٔ عظیم‌قهرمانی که راه پیش وپس‌ندارد ومقاومت می‌کند وضد نابرابری می‌رزمد. انیس وهمروز-گار وی، میرزا سلامت علـی دبیر (متوفی ۹۲-۱۲۱۸/۷۵-۱۸۰۳) سنت حماسه را درشعر اردو، کـه سرشار از عظمت حماسی وعمق پرشور تراژدی است، استقرار بخشیدند. پس درست است که‌گفته‌اند، مرثیه، وقوع انقلابی راکـه بعداز شورش ۱۸۵۷ شعر اردو را دگرگون‌کرد نوید می‌داد [۲۴]؛ چراکه عوامل چندی به شعر جدید، که بعداً تحت نفوذ غرب بسط یافت، کمك کرد. از زمرهٔ آن عوامل حساس بودن دربرابر زیبایی طبیعی وسرسختیهای طبیعت؛ همانندی احساس‌گرایی شعری با مذهب؛ بریدن از قیود غزلسرایی به منظور دست یافتن به شکل آزادتری ازنظم است.

شاعری که به مقدار زیاد به مضامین ولغات درزمینهٔ شکل‌گیری شعر جدید درقرن سیزدهم/نوزدهم کمك کرد، نه به‌مکتب دهلی تعلق دارد ونه به‌مکتب‌لکنهو، بلکه خود او بتنهایی یك جریان را تشکیل‌می‌دهد؛ این شاعر ولی محمد نظیراکبر-آبادی (متوفی ۱۲۴۶/ ۱۸۳۰) بودکه در آغاز زندگی به‌هرزگی وفساد روی‌آورد امـا سرانجام درکسوت یك صوفـی التقاطی زندگی را بدرود گفت. او در هردو مراحل الحاد و تقدس از مواهب دنیوی چشم نپوشید. وی که‌گهگاهی‌به‌زبان توده

شعر می‌گفت و خصوصیات لهجهٔ هندی رایج دراگره وگروههای نژادی شمال هند را بی‌هیچ ترجیحی به‌کار می‌گرفت، وبا این‌کار اردو را به‌مسیری در جهت خلاف نظرطرفداران فارسی سره، مانند نـاسخ سوق داد. او از این طریق زبان اردو را غنا بخشید وآن را برای پرداختن به جنبه‌های آشنای طبیعت و زندگی اجتماعـی مردم آماده کرد. بیشتر واژه‌هایی که او به‌کار می‌برد، بعداً به‌زبان اردو راه یافت،اما برخی ازآنها آنقدر محاوره‌ای و ناهنجار بود و یا تاآنجا جنبهٔ محلی داشت کـه رواج پیدا نکرد. وی علایق وسرگـرمیها، شادیها و غمهای مردم را موضوع شعر خود انتخاب کرد، و درباب مسائلی از قبیل گدایی دوره‌گرد که باخرسش معرکه می‌گیرد؛ پرندگان عاشق و در پرواز ؛ پریـان ، جشنهای هندوان ـ اعم ازسیك و ومسلمان ـ ؛گلچین کردن آزادانه‌ای که درشعر اردو بـی‌سابقه بود؛ پایگاه و ضعف اخلاقی انسان؛ فناپذیری بشر؛ بنجارهٔ[۹] قبیلهٔ فروشندگان،که درآن شخص‌دوره‌گرد به‌صورت تمثیلی، بدون همراه، بـه آخرین سفربی‌سود خویش یعنی مرگ تن در می‌دهد، شعرگفت. قبل از او ونیز تا امروز، هیچ شاعر اردو زبان دیگری نتوانسته است دراحساس وبیان تا این حد به توده‌های مسلمان وهندو وهمین‌طور آنها که به گرایشهای دیگری تعلق دارند، نزدیك شود. اوهمچنین در غزل به‌سبك سنتی توانا بود، اما اساساً شهرت وی به سبب اشعارمردمی اوست.

درسال ۱۱۷۹/۱۷۶۵ صلحی نسبی، اما نه توأم با سعادت ووفور نعمت، در دهلی برقرارشد. دراین سال امپراطور فاقد قدرت مغول، شاه عالم دوم، گردآوری مالیات ولایات شمال شرقی هند را به کمپانی هند شرقی بریتانیا واگذارکرد و در حقیقت به صورت مقرری بگیر و تحت‌الحمایهٔ کمپانی مزبور در آمد. سرانجام دهلی تحت حمایت بریتانیا از چپاولگریهای «مراتهه‌ها» ، جاتها وروهیله‌ها، دراماـن ماند ومکتب شعری‌دهلی بتدریج درین‌آرامش بازیافته،حیات خود را ازسرگرفت. شاه عالم دوم خود شاعری با استعدادهای‌گوناگون بود. شاعران کم اهمیت‌تری‌هم

۹. بنجاره : فروشندهٔ غلات برای اردو (فرهنك فارسی معین) .

بودند که دردهلی شعرمی‌سرودند و برجسته‌ترین آنها در دهه‌های اوایل قرن نوزدهم شاه نصیر(متوفی ۱۲۵۶/۱۸۴۰) است که برای تمرین ذهنی، قوافی طولانی ومشکل انتخاب می کرد. اما مکتب دهلی در ربع دوم قرن نوزدهم با کهکشانی از شاعران من جمله مؤمن، ذوق، ظفروغالب استواری وپختگی یافت.

مؤمن خان مؤمن (۶۸-۱۲۱۵/۵۱-۱۸۰۰) با زیبایی تمام غزلهایـی عاشقانه می‌سرود. وی سنیی متدین وستایشگر «جهاد»ی بود که توسط سید احمد بریلوی[10] (Barelvi) رهبری می‌شد. شعر عـاشقانهٔ وی، همچون اشعارش در باب ایمان، جلایی کم نظیر ومتانتی ظریف دارد. شیخ محمد ابراهیم ذوق (۷۱-۱۲۰۴/۱۸۵۴-۱۷۸۹) ازشعرای ملتزم دربار امپراطور بی‌قدرت مغول در ردفودت (Red Fort)[11] دهلی، درفن قصیده هنرمندی تمام بود. وی الفاظ وقوافی مطنطن و عالی را به‌کار می‌گرفت وبی‌اندازه گرفتارتصنع بود. شاگرد ممتاز وی، بهادرشاه ظفر(حکومت: ۷۵ - ۱۲۵۳/۵۸ - ۱۸۳۷، وفات : ۱۲۷۹/۱۸۶۲) آخرین امپراطور مغول بود کـه دواوین غزل پرحجمی سرود و گهگاهـی توانست به اوج الهام دست یابد. پرسوز ترین اشعار ظفر متعلق است به سالهای بعد از خلع سلطنت و تبعیدش به برمه میان سالهای ۱۲۷۵/۱۸۵۸ و ۱۲۷۹/۱۸۶۲ ،کـه وی درشکایت از سرنـوشت غمبار خود ونجبای مسلمان دهلی وفرهنگ آنها، به نوحه‌سرایی می‌پردازد.

میرزا اسدالله خان غالب (۸۵-۱۲۱۲/۱۸۶۹ - ۱۷۹۶) غالباً بزرگترین شاعر اردو زبان به‌حساب می‌آید. [۲۵] دراشعار فارسیش سبك‌بیدل را،که خود به اردو منتقل کرد، به ارث برد، شعر اردوی وی دارای آنچنان غنا و عمق معنی و زیبایـی بذله‌گویی وتصاویرخیال است که بندرت درجای دیگرمی‌توان یافت. او ازمضامین

۱۰. منسوب به‌شهری درشمال هند بدنام بریلی.

۱۱. قلعه سرخ یالال قلعه، همان قلعهٔ شاهجهان آباد است که به امرشاهجهان بنا گردید وساختمان‌آن درروز بیست وچهارم ربیع‌الاول ۱۰۵۸ق/ششم‌آوریل ۱۶۴۸ م، بعد از ده‌سال به اتمام رسید و پایتخت شاهی شد. مـادهٔ تاریخ اتمام قلعه چنین است: «شد شاهجهان آباد از شاه جهان آباد».

سنتی شعر بهره می‌جوید وباتجارب بدیع یا تصاویری کم نظیر بدانها جلوه‌ای‌تازه می‌بخشد.ذهن‌وقادش گاهی بیان‌وی‌را دشوار می‌کندو گاه اورا قادر می‌سازدباسبکی ساده اما غیرقابل تقلید،که به‌سهل ممتنع معروف شده، شعر بسراید.

تجزیه وتحلیل تفاوتهای جزیی احساس به‌وسیلهٔ شیوهٔ تحلیلی وی وعقلانی کردن مفاهیم‌صورت‌می گیرد.به‌رغم‌همهٔ پیچیدگی‌بیان‌وصنایع بدیعی،شعراو کششی صریح وخاطر پسنددارد تا آنجاکه بیشترآن ابیات امروزه جنبهٔ ضرب‌المثل‌پیدا کرده است. عظمت‌کارغالب با رسانیدن شیوهٔ کهن به‌دقتی‌غیرقابل تقلید،شکاف‌میان شیوهٔ قرون وسطایی وسبك نوین‌درشعر اردو را پر کرد وکمال آن را به نهایت رسانید وبامهارت ابداعیش‌راه را برای رسیدن به‌مرزهای‌آیندهٔ غزل غنایی ومعنوی هموار کرد.[۱۲]

بدون شك جریان سنتی غزل اردو تایك نسل بعداز غالب‌هم دوام‌آورد. نمایندگان آن امیر احمد معروف به‌امیر مینایی (۱۳۱۸-۱۲۴۴/۱۹۰۰-۱۸۲۸)و نواب‌میرزاخان‌داغ‌دهلوی (۱۳۲۳-۱۲۴۷/۱۹۰۵-۱۸۳۱) بترتیب‌شاگردان‌سبکهای کهن لکنهوودهلی- بودند. اما هردوی‌آنها درآغاز علاقه‌مند به‌آراستگی وظرافت زبان ومسیرهای پیموده شدهٔ عشق ناسوتی بودند. جریان عمدهٔ غزل اردو، ازحالی درقرن‌سیزدهم/نوزدهم گرفته تا فیض درقرن چهاردهم/بیستم، همگی‌ازغالب‌دهلوی الهام می‌گیرد. هرچندکه اینان دراین تقلید توفیق چندانی به‌دست نیاورده‌اند.

شورش سال۵۸-۱۸۵۷، حدفاصل میان موازین قرون وسطی و عصر جدید حیات وادبیات درهند اسلامی است. باشکست این‌شورش‌وبه‌دنبال تحکیم‌حکومت

---

۱۲. شگفت اینکه غالب خود را شاعر فارسی می‌دانست وشاعری اردو را ننگ خود می‌شمرد. معذلك درفارسی شهرتی نیافت وشعر اردوی اوشهرتش را نه‌تنها درهند بلکه به‌سراسر عالم اسلام برد. اوبه‌شاعر اردو می‌گوید: فارسی بین‌تابیبنی‌نقشهای‌رنگ رنگ-بگذر ازمجموعهٔ اردوکه بی‌رنگ منست/ راست‌می‌گویم من وازراست‌سرنتوان کشید-آنچه درگفتار فخرتست‌آن‌ننگ منست.

بریتانیا نجبای مسلمان بدرستی بانوگرایی مواجه‌شدند. درکار شاعری، معنیش تنها پذیرفتن مقداری ازمعیارهای نقد که منشأ غربی دارد بدان‌گونه‌که حالی در مقدمهٔ معروف دیوانش [۲۶] به‌اختصار شرح داده ، نیست ؛ بلکه گذشته از این، شناختن محیط اجتماعی‌وسیاسی‌هندیها ارزیابی تازه‌ای‌ازوضعیت‌مسلمین درهند است.امکان تماسهای تازه بی‌شك توسط پیشقدمان نخستینی مانند نظیر اکبرآبادی و نیز ازطریق بحث جدید غالب دهلوی از ابزار غزل ، فراهم‌گردید . اما این امر دو تأثیرآنی و عمده داشت:

یکی تماس مستقیمی بود، اگرچه سطحی ومحدود، که نخستین شاعران بعد ازشورش[۱۸۵۷] مانند محمدحسین‌آزاد والطاف حسین حالی باکارگزاران‌بخش تعلیم‌وتربیت داشتند؛ ودیگری جنبش نیرومند سید احمدخان‌که ازمذهب، سیاست‌و تعلیم وتربیت الهام می‌گرفت.

شعر جدید تا حدودی‌ازغزل‌استفاده می‌کرد، اما مضامین اخلاقی ومشاهدات کلی روزمرهٔ راجایگزین مضمون‌رایج‌وکهن عشق‌کرد ودراین جابجایی‌غزلسرایان به‌منظور الهام‌گرفتن، به برخی از اشعارکهن فارسی مانند آثار سعدی توجه‌کردند. شگفت‌آور نیست‌که حالی، معرف عمدهٔ غزل جدید باشد وهمچنین صاحب‌تحقیقی آگاهانه دربارهٔ سعدی. اما جریان اصلی شعر اردو ، شعرآزاد را برای بیان خود برگزیدکه تداوم بیشتری داشت ومثل غزل به‌قیدقالب‌وساخت زنجیره‌ای مقیدنبود.

الطاف‌حسین‌حالی[۱۳](۱۳۳۳-۱۲۵۳/۱۹۱۴-۱۸۳۷)[۲۷] ازطرفداران‌جدی سید احمدخان وشاگرد معنوی وفکری غالب بود. نبوغ پویا اما سادهٔ وی با ایجاد حلقه اتصالی میان غالب و اقبال و توالی سه شاعر بزرگ درسه‌نسل پیاپی ازقرن نوزدهم تاقرن بیستم، به‌اردو، درمیان زبانهای اسلامی جدید، موقعیت‌کم‌نظیری

---

۱۳ . الطاف حسین‌حالی (۱۸۳۷-۱۹۱۴م) در شعر فارسی نیز استاد بود. وی هنگام بازنشستگی ازخدمات دولتی غزلی سروده‌که این بیت‌آن درهند مثل سایر است:

سی‌وپنج عمرم به‌ملازمت سپر شد_ به‌خران ادب نمودم به‌سگان سلام کردم .

بخشید.

ممتازترین اثر حالی مسدس مدوجزر اسلام است که شعری است درباب انحطاط اسلام درعصر جدید عموماً ، ودرهند خصوصاً، که با الهام مستقیم ازسید احمدخان به‌نظم درآمده است. قسمت اعظم اشعار باقی مانده از حالی مثل همروزگارش محمدحسین آزاد دربردارندهٔ مضامین جدید است، اما کاروی هرجاکه ازنهضت سید احمدخان تأثیر نپذیرفته، بی‌روح ازآب درآمده است. شعر محمد حسین آزاد اغلب متکلف وگاهی مثل نثرش آراسته به صنایع بدیعی است . ازمیان معاصران جوانتر این دوشاعر متقدم اردو زبان، دورگاسکای سرور(Durga Sakay Sarur) (۱۳۲۸-۱۲۹۰/ ۱۹۱۰-۱۸۷۳) و«چك بست»، دوشاعر با استعداد هندو، شعرشان از عناصر آیین هندووصورشعری که شکل هندی به‌خودگرفته، مشحون است.

سید اکبر حسین معروف به اکبرالله‌آبادی (۱۳۴۰-۱۲۹۲/ ۱۹۲۱-۱۸۴۶) به‌لحاظ مرتبت بعداز سودا برجسته‌ترین طنز نویس زبان اردوست. کاروی درزمینهٔ هجو سیاسی بی‌نظیراست. وی شدیداً ضد غربی ومتنفر ازهرنوع تجددخواهی‌بود. وسبکی الهام‌بخش، گرچه تدریجی، ودرقافیه پردازی مهارتی کم نظیر داشت. مسئلهٔ ضدیتش بانوگرایی او را درمقابل سید احمدخان وجنبش علیگرهٔ وی قرار می‌داد. بعلاوه اکبر قادر به‌سرودن اشعاری جدی وسنگین نیزبود.

محمد اقبال (۱۳۵۷-۱۲۸۹/ ۱۹۳۸-۱۸۷۳)[۱۴]، که پیش‌ازاین از اوبه‌عنوان متفکری مذهبی ونوگرا وشاعر برجستهٔ فارسی یادکردیم، به‌لحاظ مرتبت‌بزرگترین شاعر اردو زبان قرن بیستم است،[۲۸] لیکن آثار فارسی اودارای معانی‌محکمتری است . همین عناصر؛ یعنی، فلسفه‌اش دربارهٔ «خود» انسانی و ارتباطش با جامعه؛ دفاع ازآزادی‌برای همهٔ انسانها وبویژه مسلمانان شرق؛ اشتغال ذهنی اوبه‌ارزشهای نهضت، قدرت‌وتکامل؛ طلب‌حاکی ازسرسپردگی‌به‌عشق لاهوتی که درتوحیدپدیدار

۱۴. تاریخ ولادت اقبال روز هجدهم آبان ۱۲۴۵ ش / نهم نوامبر ۱۸۷۷ درسیالکوت پنجاب وتاریخ وفات او اول اردیبهشت ۱۳۱۷ ش / ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ درلاهور بود.

شناسانهٔ‌وی ریشهٔ محکمی داشت؛ قوت بیان و پویایی شخصیت او در اشعار اردویش که متجاوز از چهار دهه را دربرمی‌گیرد؛ به طور زنجیره‌ای پراکنده شده است.

بانگ درا نخستین مجموعهٔ شعر اردوی اقبال به سه‌قسمت تقسیم شده: بخش نخستین آن شامل اشعاری است برای بچه‌ها، شعرهایی دربارهٔ وطن پرستی محلی هند، که هنوز هم برای هندوها و مسلمانان ملی‌گرای هند عزیز است، و نیز شعرهایی که مضامین آنها مفاهیم پیچیدهٔ فلسفی است. بخش دوم این کتاب شامل اشعاری است که با لحنی اسلامی یا تغزلی، میان سالهای ۱۳۲۳/۱۹۰۵ و ۱۳۲۶/۱۹۰۸ در اروپا سروده‌شده وعبور از مرحلهٔ ملی‌گرایی هندی به اتحاد اسلامی را مشخص می‌کند. بخش سوم اشعار این کتاب متعلق به سالهای ۱۳۲۶/۱۹۰۸ تا ۱۳۴۳/۱۹۲۴ است که از لحاظ زیبایی مضمون و تصاویر حال و روز اسلام شاید بتوان گفت اقبال را بزرگترین شاعر مسلمان در روزگـار جدید درآورده است. درستی این مدعا را به بهترین وجه از شعر «شکوه به‌پروردگار» و «جواب شکوه» و نیز در شعری که ظهور سوسیالیسم اسلامی یا «خضر راه» را خاطر نشان مـی‌کند و در حکایتی تغزلی و بـا استحکام به نام شمع و شاعر می‌توان دریافت. بعد از یك دهه فعالیت شعری پرثمر بـه فارسی، اقبال درآخرین سالهای عمرش باردیگر به اردو روی‌آورد. منظومهٔ بال‌جبرئیل (مؤلف به ۱۳۵۴/۱۹۳۵) حاوی برخی از مهمترین آثار وی است. و در بین مجموعهٔ غزلیات وی که‌درموضوعات عام، خاص، فلسفی و سیاسی سروده شده، شعری است به نام مسجد قرطبه که‌می‌توان گفت زیباترین شعر زبان اردوست. ضرب‌کلیم (۱۳۵۵/۱۹۳۶) مجموعهٔ دیگری از اشعار اردوی وی، دربرخورد با تأثیر امپریالیسم غرب در دنیای اسلام به‌طورصریحی جنبهٔ سیاسی و بحث انگیز دارد. آخرین مجموعـهٔ شعر وی یعنی ارمغان حجاز که بعداز مرگش به سال ۱۳۵۷/۱۹۳۸ بـه چاپ رسید، محتوی اشعار فارسی و همین‌طور اردوی اوست.

با اقبال، درشعر اردو تغییری بنیادی صورت گرفت: شعر، به‌عنوان نوع ادبی مسلط به کرسی نشست؛ تأثیرات ادبی غرب مورد قبول واقع شد. و شعر در اشعار

اجتماعی جوش ملیح آبادی یا اشعار فیض احمد فیض [۲۹] ـ که جایزهٔ لنین به او اعطا گردید ـ هنری پویا وانقلابی شد. غزل‌هم ازاقبال تأثیرگرفت[۱۵] و صرف‌نظر از اشعار شاعران سنتی معاصر وی مـانند،حسرت مهانی غزلسرا ، اصغر گوندوی عارف وفانی بداونی بدبین وجگرمراد آبادی، شعرمذهبی با تغزل اقبال ، معنوی‌تر شد.

مشکل بتوان تداومی میان نثرکهن دکن و نثری کـه بعد درقرن هجدهم در نواحی شمالی هند نوشته می‌شد، پیداکرد. یکی از نخستین انواع این مقولهٔاخیر، ده مجلس اثری ازسنخ «روضة الشهداء»[۱۶] است که فضلی درسال۱۱۴۵/۱۷۳۲ به‌سبکی کاملاً آراسته به‌صنایع بدیعی توأم با تصنعی معتدل وترکیبی موزون نوشته است. نوطرز مرصع اثرعطاخان تحسین نیز به همین سبك و حتی قـدری معهودتر، به سال ۱۲۰۴/۱۷۹۸ تحریریافت.

این سبك معهود درنثر همراه با تعقیدات لفظی وفقدان صراحت معنا، که در حالت معمولی به‌کارگرفتن آن دشوار است، از جانب کارگزاران انگلیسی کمپانی هند شرقی ـ که درآغاز قرن سیزدهم/نوزدهم‌به ترویج نثری ساده وصریح وبومی

---

۱۵. اقبال از معدود شاعران فارسی و اردوست که شعررا برای خیالبافی و کلمه‌بازی نسروده است و از هر بیت شعرهدفی‌دینی یا فلسفی واخلاقی واجتماعی‌داشته‌است. در اسرار خودی می گوید:

شاعـری زیـن مثنوی مقصود نیست　　　بت تراشی بتگری مقصود نیست

و جای دیگر گوید:

نغمه کجاومن کجاسازسخن‌بهانه‌ایست　　　سوی‌قطارمی‌کشم ناقه‌بی زمام‌را

درنامه‌ای‌که به اردو به دوستش،سید سلیمان ندوی، نوشته بصراحه می گوید: «درشاعری به زیبایی‌کلمات وفنون ادبی و نازك خیالی تـوجهی ندارم، مقصودم فقط این است که انقلابی درافکار ایجادکنم» اسرارخودی صفحه ۸۳.

۱۶. اهل ادب متفق‌اندکه نظم ونثر اردو درپرتوروضه ومناقب ومرثیه ترقی کرد و ادبای اردو غالباً دراین میدان قلم زده‌اند.

پرداخته بودند کـه بتواند در سطوح پایین اداری جانشین فارسی شود ـ سودمند تلقی نشد. کوششهای بریتانیا ـ درجهت پیشبرد سبکی درزبان اردو که درعمل مفید باشد ـ درکالج فورت ویلیام واقع درکلکته بامدیریت توانمند جان گیل کرایست (J. Gil christ ۱۸۴۱-۱۷۵۹) تمرکزیافت. وی که خودش صاحب آثار متعددی در واژه‌شناسی وفرهنگ نویسی اردو بود، خط مشی به کارگرفتن منشیانی را کـه تعلیم یافته بودند تـا شیوهٔ نثرروایی اردو را به سبکـی روشن وتقریباً محاوره‌ای بنویسند، دنبال کرد. از شاخصترین اینها میرامان[17] دهلوی را می‌توان نام بردکـه باغ و بهار وی، تألیف شده به‌سال ۱۸۰۱/۱۲۱۶، اولین اثرکلاسیك اردوی جدید است. بقیهٔ کتابهای متعدد اردو درکالج فورت ویلیام توسط شیرعلی افسوس(۱۲۲۴-۱۸۰۹/۱۱۴۸-۱۷۳۵)، بهادرعلی‌حسینی‌وحیدربخش‌حیدری(متوفی۱۲۹۴/۱۸۳۳) تألیف‌گردید. شخص‌اخیرعلاوه برآثارمتعدد دیگرصاحب کتابی به نام طوطاکهانی[18] است که براساس یك سلسله داستانهایی فراهم‌آمده است که با آن توسط آثار نخشبی وغواصی، بترتیب درفـارسی و اردوی دکنی، آشنا هستیم. کاظم علی جوان قرآن را به اردو برگردانید[19]،هرچند که ترجمه‌های پیشین قـرآن به زبان اردو، در قرن دوازدهم/هجدهم توسط رفیع‌الـدین وعبدالقادر پسران شاه ولی‌الله صورت گرفته بود. نهال چند در مذهب عشق برگردانی از داستان بکاولی به‌دست داد که‌جستجوی عارفانهٔ زنی است که دریك گل ـ کـه تمثیلی از اوست ـ تجسم یـافته است. سایر منشیان کالج فورت ویلیام عبارت بودند از : میرزا لطفعلی ولاءکـه آثار متعددی از

۱۷. نام این شاعر میر امان الله متخلص بـه امان بود ولی در هند او را میرامن گفته‌اند.

۱۸. «طوطا کهانی» یعنی قصه‌های طوطی.

۱۹. بهترین و عالمانه‌ترین تفسیروترجمهٔ قرآن به اردو ترجمان القرآن نام دارد که به وسیله مرحوم ابوالکلام آزاد تألیف شد، افسوس که عمرش وفانکرد آن را به‌اتمام برساند.

فارسی ترجمه‌کرد؛ وللولال جی که به اردو می‌نوشت، لیکن با تحریر اردو به‌خط دوناگری واستفاده از واژه‌هایی که سنسکریتی‌شده بود، به‌عنوان‌مبدع جدید هندی، مقامی کم نظیربه‌دست آورد.

بیرون از قلمرو تأثیر مستقیم کالج فورت ویلیام، نیاز به شیوه‌ای ساده‌تر و علمی‌تر در قلمرو زبان اردو در دهلی احساس شد واین امر درنامه‌های اردوی غالب دهلوی که سبکی دلفریب و محاوره‌ای دارد و در آثار الصنادید، اولین اثر مهم سید احمد خان در زمینهٔ باستانشناسی که قبل از شورش [۱۸۵۷] چاپ شد، بازتاب یافته است. آخرین کتاب مصنوع به سبك کهن وآشنا، فسانهٔ عجایب رجبعلی بك سروراست که به سال ۱۸۲۴/۱۲۴۰ نوشته شده، اما با وجود این رجبعلی خود را ازپذیرفتن برخی ویژگیهای نوین ناگزیر دیده است.

جنبش اصلاح طلبانهٔ سید احمد خان کلاً در نثر اردو انقلابی پدیدآورد و اردو بناگهان قابلیت پرداختن به زمینه‌های گسترده‌ای از نوشته‌های مذهبی بحث‌انگیز، جدالی، تاریخی، اجتماعی وشخصی را پیداکرد وبدان پرداخت. بنیانگذار عمدهٔ نثرجدید اردوشخص‌سید احمد خان بود. روزنامهٔ وی تهذیب الاخلاق،ملاکی به‌دست داد تا اردو را باسه زبان دیگراسلامی؛ یعنی، عربی، فارسی وترکی همبر سازد. درتفسیروی برقرآن ودیگرآثار تفسیری او من‌جمله تبیین الکلام ــ شرحی کم کم نظیر بر کتاب مقدس ــ زبان اردوی وی قابلیت پرداختن به‌دقایق و تفاوتهای اندك را میان موضوعات بسیارجدالی و بحث انگیز پیدا کرد. مجموعهٔ سخنرانیهایش فصاحت وگیرایی را جانشین لفظ پردازیهای گذشته کرد[۲۰]. آثار وی به‌شماری از جانشینانش الهام‌داد که شیوه‌های فردی خودشان را گسترش بدهند. محسن‌الملك و چراغعلی درزمینه‌های مذهبی فقهی قلم‌زدند. عمادالملك بلگرامی وبرادرش‌سیدعلی

۲۰. رجال پاکستان عموماً به سید احمدخان که او را «سرسید» می‌نامند ارادت همراه با تحسین دارند. بنیانگذاران مسلم لیك وبعد پاکستان عموما از فارغ‌التحصیلان علیگره بودند واقبال دراشعار خود او را بسیارستوده است.

بلگرامی اسلوب روایی ساده ولطیفی داشتند.

مشهور ترین معاشران ادبی سید احمد خان عبارت بودند از: شبلی نعمانی مورخ (۱۳۳۲-۱۲۷۴/۱۹۱۴-۱۸۵۷) و ذکاء الله مورخ (۱۳۲۸ - ۱۲۴۸/ ۱۹۱۰-۱۸۳۲) و نذیراحمد داستان نویس (۱۳۳۱-۱۲۴۷/۱۹۱۲-۱۸۳۱) وحالی‌شاعر که علاوه براین یك منقد وشرح حال نویس نیزبود.

شبلی نعمانی [۳۰] یکی از علما بود اما با عقاید روشنفکرانه و کمی غرب گرا. او درعلیگره درنخستین سالهای زندگی شغلیش به‌تدریس عربی پرداخت.در آنجا با تی. و. آرنولد (T. W. Arnold) (که بعدها لقب سر توماس گرفت) ارتباط برقرار کرد. بزودی به تاریخ اسلام روی‌آورد ومطالبی راجع به زندگی‌و آثار عمر، مأمون، ابوحنیفه، غزالی و جلال‌الدین رومی نگاشت. بلند پروازانه - ترین اثر ری سیرة النبی است که تذکره‌گونه‌ای‌است دربارهٔ زندگی پیامبردرچندین مجلد. این اثرپس ازمرگ وی به وسیلهٔ شاگرد و جانشینش، سلیمان ندوی،تکمیل گردید. شبلی بویژه به‌کلام اسلامی درقرون وسطی علاقه‌مند بود ودو کتاب دراین زمینه به رشتهٔ تحریر در آورد. اثر ماندگار وی شعرالعجم [۲۱] است که در زمینهٔ نقد ادبی تألیف یافته است. این کتاب‌تاریخ شعرفارسی درپنج مجلد که درتاریخ‌ادبیات جایگاه‌کم نظیری یافته و از زمرهٔ منابعی بوده که در تدوین تاریخ ادبی ایران ، مورد استفادهٔ ا. جی. براون (E. G. Browne) قرارگرفته است.کتاب موازنهٔ انیس ودبیر [۲۲] شبلی یکی از نخستین آثار در نقد ادبی اردوست.

ذکاءالله به‌عنوان یك مورخ بیشتر به غرب گرایش داشت، و با آنکه آثار تاریخی را با سبکی فصیح و روان می‌نوشت، ولی قسمت اعظم آثار متعدد وی، صرفاً برگردان منابع انگلیسی به زبان اردوست که به تاریخچهٔ حکومت بریتانیادر

۲۱. این کتاب را مرحوم فخر داعی گیلانی از اردو به فارسی درآورده است.

۲۲. انیس و دبیر دوشاعر مرثیه سرا بودند ونزد همهٔ مسلمانان هند، بخصوص شیعیان، بسیار معروف‌اند.

هند می‌پردازد. تاریخ نویسی اردو به دست شبلی و ذکاءالله و جانشینان آن‌دو، بسیار فروتر ازوقایع نگاری هند وایرانی باقی ماند؛ تنها وقتی که شیوهٔ دیرینهٔ خود را از دست داد تا اندازه‌ای زیرنفوذ روش شناسی غربی قرارگرفت.

حالی از نبوغ شعری خود در نثر هم استفاده کرده بود، در مقالاتش اغلب آهنگی لطیف را دنبال می کند. درشرح حالهای ماندنیی که دربارهٔ سید احمد خان وغالب نوشته، توانایی خود را درروایت زنده یانقد تحلیلی واستناد ارزشمندنشان داده است. شرح حالهایی که به قلم حالی وشبلی است، همچون شرح حال نویسی عصر ویکتوریاست. در بخش اول به شرح زندگی و در بخش دوم به ذکر آثار شخصی می‌پردازد. می‌توان گفت که نقد ادبی در اردوی نوین با مقدمهٔ حالی ـ که به اصول نظری درشعر به‌طور عام وکاربردآن در اردو به‌طورخاص اشاره می کند ـ آغاز شده است.

نذیر احمد درحاشیه با جنبش سید احمد خان ارتباط داشت. نظریات کلامی وی، چنانکه در کتاب الحقوق و الفرائض وی منعکس شده، خیلی محافظه کارانه بود. از طرف دیگر ترجمهٔ وی ازقرآن کریم جنبهٔ محاوره‌ای داشت. آنقدر که به اصل آن وفادار نمانده است.

یکی از داستانهای وی به نام ابن الوقت ، بیشتر به‌عنوان هجویه‌ای در بارهٔ سبك زندگی‌غربی سیداحمدخان به‌حساب می آید. نذیراحمد باپشتیبانی کارگزاران بخش آموزش وپرورش بریتانیا، به افسانه‌های بومی روی‌آورد. دوداستان نخستین وی به‌نامهای مرآت العروس و بنات النعش، حکایاتی هستند که مؤلف درآنها شیوهٔ خصوصی تعلیم و تربیت توأم با تهذیب را برای بانوان جوان طبقهٔ پایین مجاز می‌شمرد. توبةالنصوح که پس ازآن دو نوشته شد اثربیشتری برجای گذاشت. این کتاب داستان مردی دنیادار وخانوادهٔ اوست که تحولی دراین مرد پدید می آید وبه زندگی دیگرگونه‌ای، که زندگی مذهبی و توأم با تقوایی است، روی می آورد. نزدیکترین نوشتهٔ نوین وی داستان فسانهٔ مبتلی است؛ داستان آدم هرزه وفاسدی که

از دست دوهمسر خود به‌ستوه آمده‌است. داستانهای نذیراحمد به دلیل اندرزگویی مفصل، که مستقیماً مذهبی یا اخلاقی است، جنبهٔ تعلیمی افراطی دارد. با این حال داستان‌کوتاه اردو با آثاروی آغازمی‌شود.

در اوایل قرن سیزدهم/ نوزدهم نوعی از داستان نویسی رواج داشت که شامل قصه‌های پیچیدهٔ عشقی و پرماجرا، جادویی و حیله‌گری بود ونثری مزین و متعادل وتصنعی و سبکی موزون وعامه پسند داشت. این نمونه به «داستان»معروف ومطالب آن‌گسترشی در ماجراهای امیرحمزه بود که درسرتاسر دنیای اسلام‌ازترکیه تا اندونزی محبوبیت داشت. با شروع قصه‌نویسی عمرداستان ادبی به‌پایان آمد، گرچه داستانهای شفاهی تا قرن بیستم ادامه یافت.

محمد حسین آزاد (متوفی ۱۳۲۸/ ۱۹۱۰) طرفدار انشای مترسلانه بود و نثری سخت دلپذیرداشت که با جنبش سید احمدخان هیچگونه ارتباطی نداشت. آثار وی از صراحت خوشایند، فراست در کار توصیف زنده جزییات و جاندار بودن تصاویر برخوردار است. وی برگنجینه‌های طبیعی ومصنوعی زبان تسلطی قابل‌ملاحظه داشت. کتاب آب حیات وی‌ـنخستین تذکرهٔ تاریخی‌شعر اردوـنسلهای متوالی‌شعرای اردو را زندگی‌می‌بخشد، هرچندکه محققان جدید درصحت انتساب آن به وی تردید کرده‌اند، در چشم‌انداز بی‌نهایت متنوع زندگی شعرای اردو و آثار آنها، تاکنون کسی براوپیشی نگرفته است. کتاب سخندان فارس او از لحاظ تاریخ شعر فارسی، از شعر العجم شبلی به مراتب پایینتر است. [کتاب دیگر وی] دربار اکبری در وصف دربار اکبر، براساس گزارش ابوالفضل علامی و بداونی، حقیقت را با افسانه به‌هم درآمیخته است. [کتاب دیگرش] نیرنگ خیال حاوی‌نثری مزین وحکایاتی تمثیلی است.

لکنهو در زمینهٔ نثر اردو با نشریهٔ فکاهی اوده پنچ که برای نخستین بار در سال ۱۲۹۴/۱۸۷۷ به چاپ‌رسید، خود را نشان‌داد. این مجله مشتمل بودبرطنزهای سیاسی و اجتماعی و همینطور داستانهای دنباله دار با تصاویر کاریکاتور، نوعی

خاص که سردبیر نشریه، سجاد حسین (متوفی ۱۹۱۵/۱۳۳۴) درآن تبحر داشت.

داستانهای پاندیت رتن سرشار (متوفی ۱۹۰۲/۱۳۲۰) در اوده اخبار، مجلهٔ دیگر چاپ لکنهو بـه طور مسلسل بـه زبان اردو منتشر می‌شد. فسانهٔ آزاد وی که داستان قهرمان آواره‌ای است به سبك داستانهای انگلیسی قرن دوازدهم/هجدهم، از لحاظ تصاویری که‌از زندگی گروههای مردم درلکنهو ومحیط آن‌ارائه‌داده، و نیز به‌لحاظ حفظ‌عفت کلام‌وزیبایی توصیف‌وهمین‌طور لطف‌زبان‌محاوره‌ای اثری‌قابل‌توجه است. این کتاب‌پرحجم شاید بتواند به‌عنوان‌بهترین کار داستانی اردو به حساب آید. داستانهای‌دیگر سرشار، حکایاتی‌است‌دربارهٔ‌اراذل‌واوباش که‌به‌سبك‌غربی نوشته شده است. خدای فوجدار وی از دن‌کیشوت اثـر سروانتس (Cervantes) مایـه گرفته است.

عبدالحلیم شرر نویسندهٔ داستانهای تاریخی مهم در اردوست. وی با منابع عربی تاریخ اسلامی آشنا بود و نسبت به فضایح تاریخی و مسائل بحث‌انگیز شم خاصی داشت. برخورد او با تاریخ اسلام، از اسپانیاگرفته تا هند، با آنکه بیش از حد احساسی، داستان وار و تا حد بی‌قیدی به‌منابع، دراماتیك است جذاب و سر زنده است.

نمونهٔ دیگری از داستانهای کوتاه، کـه چند نسل درهند مقبولیت داشت، به خانمهای درباری می‌پرداخت. این نوع داستان با قصهٔ نیشتر ــ که اصلاً بـه فارسی است، اما ترجمهٔ اردویش معروف شده ــ آغاز می‌شود. اومراؤ جان ادا [۳۱] اثر میرزا محمد هادی رسوا، که داستان زندگی یك بانوی در باری است کـه مختصر تحصیلاتی دارد، از معروفترین این گونه داستانهاست. تازه‌ترین نمونهٔ از این نوع داستان لیلاکی خطوط (نامه‌های لیلی) اثرقاضی عبدالغفار است.

منشی دنپت ری (Dhanpat Ray) چهرهٔ برجسته‌ای درمیان‌داستان‌نویسان اردوست که‌بانام پریم چند به هردو زبان اردووهندی قلم‌زده است. اوداستان‌نویسی است از طبقهٔ متوسط که مسائل اجتماعی و اقتصادی طبقهٔ خود را با مهارت کامل

مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. گسترهٔ آثار وی جوشش سیاسی هند را، درزمانی که جنبشهای آزادی بخش ملی برروحیهٔ همهٔ طبقات هند تأثیری مستقیم داشت، منعکس می‌کند. سبك وی واجد حدی ازپیراستگی کهن و ایجاز بیان، بهمراه قدرت القائی مستقیم است.

درحدود نیمهٔ قرن بیستم، قصه نویسی اردو در آثار کریشنا چندرا، عصمت جغتائی، عزیز احمدو قرةالعین حیدر به درجات متفاوت منعکس کنندهٔ غرب گرایی بود. داستان کوتاه، بیش از قصه به شکوفایی رسید وعدهٔ کثیری از نویسندگان مترقی که بعضی نیمه‌مارکسیست بودند، ومهمترین آنها کریشنا چندرا وسعادت حسن منتو هستند، معرف آن‌گونه داستان نویسی‌اند.

بخش عظیمی از ادبیات کلامی اردو از نیمهٔ قرن نوزدهم تاکنون به چاپ رسیده است، وبعد از به‌وجود آمدن کشور پاکستان، این گرایش فزونی یافته و در سالهای اخیر بسیاری ازآثار کهن مذهبی، من جمله تقریباً همهٔ مجموعهٔ احادیث کهن، به اردو برگردانده شده است.

به دلیل وجود جریانهای مخالف در ایالات شمالی‌هندو پاکستان‌شرقی، آیندهٔ زبان وهمین‌طور ادبیات اردو تماماً به پاکستان غربی بستگی دارد، وسبك ادبی آن به تأثیرپذیری از زبانها وادبیات محلی ناگزیر خواهد بود.

۲ـ ادبیات محلی [۳۲]

زبان فرهنگ اسلامی، علاوه براردو، زبانهای مکتوب و محاورهٔ نواحی غالباً مسلمان نشین شبه‌قاره نیز، بوده است.

ازمیان این‌زبانهای‌محلی، بنگالی ازموقعیت خاصی برخوردار است. بنگالی به این‌معنی زبانی محلی است که به‌منطقه‌ای خاص یعنی بنگال محدوداست، امااین

زبان بهمراه اردو یکی از دو زبان محلی پاکستان بشمار می‌رود.[۲۳] این موقعیت با وجود ادبیات غنی وعمدتاً غیر اسلامی بنگالی، جالبتر شده است؛ واین امر همیشه بر آثار اسلامی تأثیر داشته است. ما دراینجا تنها با مفاهیم وبخشهای اسلامی ادبیات بنگالی سروکار خواهیم داشت. [۳۳] ویژگـی عمدهٔ این بخش از ادبیات بنگالی استفاده ازکلمات عربی وفارسی بود که ازورود صوفیانی نظیر جلال‌الدین تبریزی (حدود۷۰۳/۱۳۰۳) نشئت می گیرد. این واژه‌های اسلامی شده را ، شاعران مسلمان بنگالی تاقرن دوازدهم/هجدهم به‌کارمی‌بردند.این قرنی است که دولت بریتانیاقانون «استقرار دایم» را دربنگال به‌سال ۱۷۹۳ گذرانید، و منجر به‌پیش افتادن نخبگان و هندوهای طبقهٔ متوسط به‌رغم مسلمانان ، وسانسکریتی شدن زبان بنگالی گردید.

مسلمین هنگام الغای قانون تقسیم بنگال در ۱۳۲۰/۱۹۱۱، نسبت به‌این عمل واکنش نشان دادند ، زیراکه آن تقسیم به‌نفع مسلمین والغایش همچون یك ضربهٔ سیاسی ونیز به‌صورت یك مبارزطلبی فرهنگی بود. این امر به‌تأسیس ساهیتیه سمیتی (Sahitiya Samiti) منجر شد که بار دیگر نزدیك کردن بنگالی را به عربی، فارسی واردو، هدف خود قرارداد وشاعرانی نظیر کیقباد و نذرالاسلام، برای تحقق همین اهداف کوشیدند.[۳۴]

تمایل اولیه دربنگال بانتخاب بود، حد فاصل میان عناصر اسلامی وهندویی در ادبیات بنگالی ناروشن می‌نمود . بعد از فتح مسلمین شاهان بنگالی پتهان (Pathan) ادبیات منطقه را تشویق کردند وباحمایت آنها حماسه‌های باستانی هندو؛ یعنی، راماین ومهابهارات به‌بنگالی ترجمه شد . از نخستین حامیان اقدامات ادبی بنگال، شمس‌الدین یوسف شاه (۸۶-۸۷۹/ ۸۱-۱۴۷۴) و نصرت شاه (۴۰-۹۲۴/ ۲۳-۱۵۱۸) وهمینطور پـرگل خـان (Pargal) یکی از امرای دربار حسین‌شاه

---

۲۳ . کتاب حاضروقتی‌نوشته شده‌که پاکستان هنوز تجزیه نشده بود، زبان‌بنگالی که در بنگلادش ودربنگال غربی بدان تکلم می‌شود اززبانهای مهم آریایی است و بیش ازصد میلیون‌نفر گوینده دارد.

(۹۲۴-۱۵۱۸/۸۹۹ - ۱۴۹۳) هستند . در عصر فرمانروایی غیاث‌الدین اعظم شاه (۸۱۳-۷۹۷/۱۴۱۰-۱۳۹۳)، شاه‌محمدصغیر - نخستین مسلمانی که به بنگالی چیز نوشت- حماسهٔ بزمی یوسف ذلیخارا که‌ظاهراً به تقلید از مثنوی فردوسی[۲۴] درهمین مضمون سروده شده، به‌نظم درآورد.[۳۵] زین‌الدین مؤلف رسول ویجی (پیروزی پیامبر)، شاعر درباریوسف شاه بود. این اثر محتملاً ترجمه‌ای از اصل فارسی آن است . از زمرهٔ شاعران اولیه بنگالی شیخ فیض‌الله مؤلف‌غازی ویجی است که شعری درزمینهٔ تذکرهٔ اولیاست و درستایش یکی از مبلغین اسلامی به‌نام اسماعیل غازی(حدود ۸۶۵/ ۱۴۶۰) سروده. کتاب دیگر این مؤلف یعنی‌راگ نامه رساله‌ای است منظوم درموسیقی.

به امر حسین شاه کتب مذهبی ودیگر آثار کهن هندو به بنگالی ترجمه شد. ویدیاسوندر (Vidya Sundar) حکایتی منظوم بود که کاکا، یك برهمن مسلمان شده، در خلال دورهٔ فرمانروایی حسین شاه تصنیف کرد. همچنین در عصر فرمانروایی وی یك شاعر مسلمان به‌نام یسوراج خان کریشناکتابی به‌نام منگوله که داستانی منظوم بود درمورد یکی ازمضامین‌مذهبی هندو سرود.[۳۷] ادبیات‌اسلامی بنگال در دوران پیش ازمغول، ودرخلال قرنهای نه وده/پانزده وشانزده مرکب‌بود از اشعار داستانی درمضامین اسلامی یا هندو، شعرهای مذهبی واشعاری در مفاهیم انتخابی، بعلاوه شعرهایی هست‌که به‌هنرها وعلوم مثل موسیقی ونجوم می‌پردازد. بیشتر اشعار بنگالی شاعران مسلمان دردوره پاتان‌وحکومتهای مغولی، جنبهٔترکیبی والتقاطی داردوعناصر مذهبی اسلام وهندو را تلفیق می‌کند. دونوع از اشعارغزلی عارفانه یعنی بل‌bol هندویی شده ومعادل اسلامی‌آن «معرفتی» به‌همین نوع تلفیقی تعلق دارد.

«پونتی»«Punthi» یا ترجمهٔ حال اولیا طی قرنهای متعدد باقی مانده است‌و

۲۴ . انتساب‌یوسف وذلیخا به‌فردوسی، دیری است‌که درایران ردشده‌ومسلم گردیده که سرایندهٔ این‌مثنوی یکی ازمعاصران طغانشاه‌بن‌الب‌ارسلان‌سلجوقی است. رك: ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات درایران، چاپ چهارم(تهران ۱۳۴۲) جلد اول ص۴۸۹ به‌بعد.

به‌طور مسلم تمایل به‌ارج نهادن به مقام شهیدرا درتشیع‌نشان می‌دهد . از این‌گونه تذکره‌ها،صورت‌نامهٔ فاطمه اثربدیع‌الدین یامحرم پروه(Parva) اثرحیات محمداست. محمدبن حنفیه (یکی از فرزندان علی‌بن ابی‌طالب) اغلب به صورت قهرمان شعر پونتی ونیز به‌عنوان شخصیت اصلی دربسیاری دیگر از اشعار مذهبی بنگالی ظاهر می‌شود . شعر «پونتی» حاوی تعداد قابل توجهی از واژه‌های عاریتی عربی و فارسی است.

ادبیات توده پسند قرون وسطای بنگال از نظر داستانهای عامیانه وافسانه‌های پیرزنان، غنی است.برخی ازآنها نظیر مذوملا منشأ هندی دارد وبرخی دیگرمانند دیوانی مدینه تا حدودی اسلامی شده‌اند وبعضی دیگر مثل‌آیینهٔ بی‌بی صرفاً دارای جنبهٔ اسلامی است . اشعار قومی روستاییان بنگال بشدت جنبهٔ واقع‌گرایی دارد و منعکس‌کنندهٔ نگاهی حساس نسبت به‌زندگی و چشم‌اندازآن است و ازآن رایحهٔ صفای اخلاقی به‌مشام می‌رسد.

نثر بنگالی ازدورهٔ پیش ازمغول ودراواخر قرن دهم/ شانزدهم و با شگفتی ازکارهای تبلیغی پرتغالیها، نشئت‌گرفته است.

درخلال عصر مغول ، در بنگال نیز مثل همه جای دیگر ، فارسی تنها زبان اداری در تمام سطوح مهم و نیز زبان فرهنگ سطح بالا بود[۲۵]، نتیجه اینکه آثار شاعرانی مانند علائول مسلمان (۹۱-۱۰۱۶/ ۸۰-۱۶۰۷) و بهارت چندرای هندو (۷۴ - ۱۱۲۴/ ۶۰-۱۷۱۲) هرچندکه مستقیماً بابنگال عصر مغول مربوط نبودند،با این‌حال ازنفوذ زبان فارسی برکنار نماندند.

ادبیات بنگالی دردورهٔ مغول، مشتمل بود براشعار مردم پسندکه به تشریح نکات مربوط به آیینهای مذهبی می‌پردازد: داستانهای مربوط به‌زندگانی پیامبرو اولیای مختلف ، حماسه‌های شهیدان ، اشعار صوفیانه، مثنوی‌های عشقی مبتنی بر نمونه‌های فارسی، روایات‌تاریخی‌یا مجعول‌وبرخی‌تمثیلها، پداولی(Pada wali)

---

۲۵ . گویند حدود پنجهزارکلمهٔ فارسی درزبان بنگالی به‌کارمی‌رود.

یعنی شعر عرفانی التقاطی ، از نوع اشعار مورد توجه بود . از زمرهٔ شاعران اولیهٔ بنگال عصر مغول، سیدسلطان (حدود ۱۵۷۶/۹۸۴) سرایندهٔ اشعار سیره‌ای مربوط به زندگی پیامبر (ص) است . او مورخ و سرود ساز نیز بود. شعر حاجی محمد، معاصروی، معرف تمایلات‌صوفیانه است. جالب‌این است که‌دراوایل قرن یازدهم/ هفدهم وی از اصول وحدت شهودکه درهمین روزگار توسط شیخ احمد سرهندی درپنجاب ترویج می‌شد، هوا داری می کرد.[۳۹]

اما برتری زبان فارسی ازشکوفایی نبوغ بنگالی در بنگال عصر مغول جلوگیری به‌عمل آورد. درقلمروفرمانروایی حکومتهای‌خود مختار وسرحدی‌شرقی بودکه درمتن فرهنگی مرکب از عناصر هندو و مسلمان، بزرگترین شاعران‌مسلمان بنگالی پرورش یافتند ، و تحت حمایت مستقیم و غیر مستقیم راجه‌های هندو ، شعر سرودند . یکی از این حکومتها روزنگه بود که بطور تقریب همان نواحی ارکن (Arakan) غربی امروز را شامل می‌شد.

دراینجاراجه‌های هندو عناوین اسلامی را به‌نامهای خویش افزودند وافرادی ازمسلمانان را در زمرهٔ مأموران وکارگزاران خویش پذیرفتند.[۲۶]

یکی ازشاعران نامور این دربار، دولت قاضی (۱۰۴۸-۱۰۰۹/۳۸-۱۶۰۰) بود. شعر داستانی معروف او ستی‌موینه Sati Moina مضمونی هندویی دارد وبه سبك داستانهای عاشقانه درسه مرحله جریان می‌یابد: وصال، جدایی، اتصال مجدد. وی شعر دیگری دارد به نام لورچندرانـی Lore Chandrani که بنگالـی را با برجبولی [۴۰] Bra Jaboli (زبان نیایش هندوها) به‌هم می‌آمیزد. باآنکه وی با زبانهای عربی، فارسی‌وهمچنین سنسکریت آشنایی داشت اما نتوانست زبان بنگالی

---

۲۶ . دراواخر قرن نهم میلادی پادشاهی ازسلسلهٔ شیرامن بیرومل به‌دین‌اسلام در آمد ونام‌خود را به‌عبدالرحمن ساموری تغییر داد. از آن زمان رسوم اسلامی درمالابار (شرق‌هند) باب‌شدکه بعض آنها تا امروز باقی‌است.← مقالهٔ دکتر تاراچند درمجلهٔ«ثقافة الهند» ، شمارهٔ اول ص۲۷.

را به‌حد والایی برساند . بعلاوه اوغزلسرایی ظریف طبع و سازندهٔ تقویمی عالی‌به شعر بانام باره مشیه Bara Mashya بود.

برجسته‌ترین شاعر دربار روزنگه، علائول (۹۱-۱۶۰۷/۱۰۱۶-۸۰) بودکه ازحیث صورخیال، مهارت در روایت وسبکش قابل توجه است. او تمثیل تاریخی پدماوت Padmawat اثر ملك محمدجائیسی را از هندی به بنگالی ترجمه‌کرد، و ساتی مویتهٔ دولت قاضی را بـه اتمـام رسانید. از میان اشعار وی سیف الملك و بدیع الجمال او بیشتر مضمونـی اسلامی دارد ، و آن داستانـی است ازمجموعهٔ هزارویك شب که به طوری که پیشتر اشاره کردیم غواصی شاعـر دکنی ازآن الهام گرفته است. دوحکایت‌منظوم‌دیگرعلائول،یعنی هفت پیکر و اسکندرنامه ، مثنویهای نظامی را سرمشق قرار داده است.

یکی دیگر از دربارهای محلی که شعر بنگالی در آن به شکوفایی رسید، دربار تری‌پوره Tripura بودکه درآنجایك شاعر مسلمان به‌نام شیخ‌چند (متوفی ۱۶۲۵/۱۰۳۵) داستان مذهبی قیامت نامه‌را بنظم‌کشید.

دراواخر قرن یازدهم/هفدهم نوعی ادبیات عاشقانه متعلق به‌برجبولی-یکی ازگویشهای بنگالی- پد Pad وجود داشت که مضمونش‌معارف‌کهن هندو دربارهٔ عشق رادا وکریشنا بود، اما این‌گونه اشعار، هم درکار شاعران مسلمان دیده می‌شد وهم درآثار شاعران هندو.

چنانکه دیدیم زبان بنگالی و بتبع ادبیات آن درخـلال دورهٔ فرمانروایی بریتانیا پس‌از«استقراردائمی ۱۷۹۳» دستخوش تغییراتی‌شد. دراین اوضاع‌واحوال سنت بهگزینی کهن، که محل تلاقی عناصر هندو ومسلمان بود، درسنسکریتی‌کردن زبان وهندویی‌کردن ادبیات، روبه‌فراموشی بود. مخصوصاً دراواخر قرن نوزدهم واوایل قرن بیستم ، در جریان هندویی خالص ادبیات بنگالی ، ازجانب دونسل از مصلحین ونویسندگان بزرگ مانندرام موهن رویRam Mohnn Roy بنیانگذار فرقهٔنوگرای‌برهما سماجSamaj ، بنکم چندراچترجی - Ban kim Chandra

Chatterji داستان‌نویس ضد مسلمان، ویو کنندهٔ عارف Vivknanda ، وسرانجام شاعر غزلسرای مشهور رابیندرانات تاگور، انقلابی پدید آمد. مسلمین برای چند نسل درسنگر محافظه‌کاری که ازمذاهب به ارث برده بودند، باقی ماندند ونسبت به فعالیتهای خلاق جنبش جدید، علاقه‌ای نشان ندادند.

میر مشرف حسین(۱۳۲۹-۱۲۶۵/۱۹۱۱-۱۸۴۸) شاعر و نویسندهٔ داستانها و نمایشنامه‌ها ومقالات، نخستین نویسندهٔ بنگالی است که متأثر از فرهنگ غربی بود. یکی دیگر از پیشگامان عقاید جدید، کیقباد شاعر (۱۳۷۱-۱۲۶۹/۱۹۵۱-۱۸۵۲)از زندگانی دراز وپرباری برخوردار گردید. وی درحماسهٔ‌تاریخی خودمهاشمشان‌کاویه Maha Shamshan Kaviya دربارهٔ احمدشاه ابدالی ، با تأکید بیشتری برمضمون، بوضوح طرفدار مسلمانان برضدهندوان بود. این منظومه که در۱۳۲۲/ ۱۹۰۴ سروده شد یکی از نخستین فصول تاریخ ادبیات ملی‌گرای مسلمانان درشبه قاره است. کیقباد علاوه براین، مصنف چندین حماسه وداستان بود وشعرش کیفیتی آهنگین داشت.

یکی از ممتازترین شاعران مسلمان جدید بنگال نذرالاسلام (متولد۱۳۱۷/ ۱۸۹۹) است که صاحب‌نبوغی سرکش وسرشار ازشوق زندگی وپویایی بود. شعر اعتراض‌آمیز او درقبال بی‌عدالتیها و نابرابریهای اجتماعی ، حرکتی انقلابی پدید آورد و باتلاش علیه اصول محافظه‌کارانه وتجلیل از اسلام تاریخی ومعاصر، حوزهٔ وسیعی را دربرمی‌گیرد. وی غزل را درزبان بنگالی‌متداول کرد وزبان را باانبوهی ازواژه‌های عاریتی اردو وتوصیفات شاعرانه غنا بخشید.[۲۷]

جریان دیگری ازواکنش مسلمین در برابر حیات تازهٔ سلطهٔ ادبی بنگال، وجود داشت که بیشتر جنبهٔ محافظه‌کارانه داشت. برخی ازنویسندگان مسلمان مانند اسماعیل حسین شیرازی بر بزرگداشت اسلام تأکید ورزیدند . این شیوه در قرن

۲۷ . پایان‌کار نذر الاسلام به‌جنون کشید وسالهای آخر عمر خود را در تیمارستان گذرانید.

بیستم توسط برخی از نویسندگان نظیر، اکرم خان که رهبران سیاسی نیز به‌شمار می‌رفتند ادامه یافت. دراواخر قرن‌نوزدهم برخی‌از نویسندگان مسلمان بنگال الفبای عربی را به‌کار می‌بردند، درحالی‌که زبان بنگالی منحصراً به الفبای دیوناگری [۲۸] نوشته می‌شد، ازمیان شاعران نوین بنگالی غلام مصطفی (متولد۱۳۱۳/۱۸۹۵) در آثار خویش تعصب اسلامی خاصی نشان می‌دهد. وی «مسدس» حالی را به‌بنگالی ترجمه‌کرد وعلاوه بر آن درزمینهٔ اوزان‌عربی که‌دربنگال ناشناخته است‌طبع آزمایی نمود.

جسیم‌الدین (متولد ۱۳۲۰/۱۹۰۲) شاعر روستاست، وی اشعار خود را بر اساس ترانه‌هایی قومی، که مجدانه به‌دنبال جمع آوری‌آن بود، می‌سرود. یکی از مجموعه‌هـای وی تحت عنوان The Field of Embroidered Quilt به انگلیسی ترجمه شده است، انجمن ساهیتیه سماج Sahitya Somaj مسلمین توسط عبدالحسین وعبدالـودود درداکا تأسیس شد. ایـن انجمن عوامل ترقی و نوگرایی را درادبیات اسلامی بنگالی طرح کرد.

گروهی از شعرا ونویسندگان و داستان نویسها در پاکستان شرقی هستند که به میراث خود مباهات می‌کنند و درآثار آنها تااندازه‌ای نفوذ غرب دیده‌می‌شود، وشیوه‌های نوینی از ادبیات بنگالی شرق پاکستان را تشکیل می‌دهند.

درمقام مقایسه، ادبیات محلی پاکستان غربی صبغهٔ اسلامی بمراتب قویتری دارد، و دربرخی از زبانها[ی‌محلی] عناصرهندی بندرت‌دیده می‌شود،حتی‌مواردی مثل سندی که این عناصر در آن باقی مانده است، دیگـر بیش ازین جنبهٔ التقاطی ندارد، بلکه کاملاً درفرهنگ اسلامی‌محل‌وهمچنین درتصوف جذب گردیده‌است.

کهن‌ترین زبانهای محلی پاکستان غربی پشتوست که به زبان پهلوی نزدیك

۲۸. دیوناگری یادیواناگری Devanagari [خط شهرخدایان] که امروزدرهند رایج است ازخط براهمی قدیم هند گرفته شده ودرنقاط مختلف هند مانند پنجاب، بنگال، گجرات ودیگرنقاط با اندك تغییری رایج‌می باشد(علی اصغر حکمت،سرزمین‌هند،ص۴۴۳).

است. با آثار ابومحمد هاشم البستی، واژه‌هایی عربی درقرن نهم به‌پشتو راه یافت ودرسده‌های بعدی انواع ادبی فارسی از قبیل قصیده ومرثیه درآن متداول گردید.

نخستین دورهٔ هنر شاعری پشتو ازقرن چهارم تادهم/ دهم تا شانزدهم امتداد می‌یابد. دورهٔ دوم ازقرن دهم تاسیزدهم/شانزدهم تا نوزدهم، ومرحلهٔ سوم یا دورهٔ جدید از ۱۸۴۰ با اشغال این منطقه توسط بریتانیا آغاز می‌شود وتا امروز ادامه می‌یابد.

شعر اولیهٔ پشتو به‌آثار امیرکرور غوری، یعنی به‌طور سنتی به‌هزارسال‌پیش باز می‌گردد. گرچه مشکل بتوان گفت تا چه حدی این حرف درست است. براین اساس پاتان‌ها ـ مردم شمال غربی پاکستان غربی وافغانستان شرقی ـ بحث از قدمت قوم‌خود را نه تنهابه زبان، بلکه به ادبیات وفرهنگ خود نیز مربوط می‌سازند.

شاعران نخستین پشتو که‌آثارشان مشخص شده ، عبارت‌اند از: شیخ رضی‌و بیت‌بابا (قرن‌ششم/دوازدهم)، شیخ تیمور، (قرن هفتم/سیزدهم)، اکبر زمینداروی (قرن‌هشتم/چهاردهم) وشیخ‌صالح‌زرعون‌خان‌وشاعره‌بی‌بی‌ربیعه(قرن‌نهم/پانزدهم). درتمام مدت این چهار قرن، آثار شاعران برخی ویژگیهای مشترك را نشان می‌دهد که درمحتوا اسلامی ودرمضمون حماسی‌است؛ ویا ازکارهای نمایان قهرمانان‌سخن به‌میان‌می‌آورد، یا مرکب است از اشعاری درمضامین عاشقانه بابیانی ساده‌وتوأم‌با صور خیال.

ادبیات پشتو را مردمی جنگجو برای خود پدید آوردند و بنابراین به لحاظ حماسی بسیار غنی است. زمان این اشعار حماسی تا دهۀ آخر قرن ششم/ دوازدهم به‌عقب باز می‌گردد . یکی ازنخستین این آثار متعلق به ملك بار غرشین است‌که محمدبن سام غوری را دریکی ازلشکرکشیهایش به‌هند همراهی کرد. درزبان پشتو داستانهای عاشقانه‌ای برپایهٔ افسانه‌های‌قومی سروده‌شده، اما به‌پایهٔ‌آثار هنری‌پنجابی یا سندی نمی‌رسد. درشعر غنایی پشتو که عبدالحمیدعلی‌شان و عبدالقادرخان آن‌را بنیان نهادند، پرداخت ظاهری ولطافت مردانه وجود دارد. دراین‌آثارعشق اغلب‌از

مرحلهٔ عشق مجازی درمی‌گذرد وبه‌مرحلهٔ عرفانی می‌رسد.

درحالی که تصوف و آیین وحدت وجوددر آثار روشنیه بازتاب یافته،انواع رسمی ومعمولتر آن درآثار میرزاخان انصاری ، دولت لبانی و دیگران معرفی شده است. کشمکش میان روشنیه ومخالفین آنها که رهبرشان آخوند درویزه بود، به‌رشد آثار ادبی ازنوع رسالات، درهردوجناح، کمك کرد، واین رسالات حوزهٔ پهناوری ازموضوعات اخلاقی ومذهبی را شامل می‌شد.

خوشحال خان ختك (۱۱۰۱-۱۰۲۲/۸۹ - ۱۶۱۳) هنوز هم پرآوازه‌ترین شاعر ادبیات پشتو باقی مانده است. وی برضد اورنگ زیب طغیان کرد وبه‌زندان افتاد، پس‌از رهایی اززندان، در قیام پاتان دربرابر حکومت، باآنان همراهی کرد. او نویسنده‌ای بود باتألیفات بسیار وصاحب دیوانی پرحجم. [۴۲] شعرعاشقانهٔ وی مطبوع وبا نشاط است؛ اما برجسته‌ترین کارهای‌اوتجسم میدان جنگ است. دراین اشعار آرمانهای سلحشوری ومردانگی را مورد ستایش قرار می‌دهد.

رحمان بابا(قرن دهم / شانزدهم) از ختك به تجربهٔ درونی معنویت اسلام نزدیکتر است،مضمون آثارش مذهبی، پارسامنشانه وتاحدودی‌عرفانی است،باسبکی غالباً غنایی . شاعر غزلسرای دیگر قرن دهم / شانزدهم عبدالحمید است که ذوق زیبایی‌شناسی فوق‌العاده‌ای دارد، ودرآثارش تأثر بارزی از میراث ادبی فارسی را نشان می‌دهد.

پشتوازلحاظ ترانه‌های قومی غنی است وبه‌انواع گونه‌گونی تقسیم می‌شود: ترانه‌های کهن؛ تپه(که معادل دوهه در سندی است)؛ چاربیته (یارباعی که در قصاید حماسی به‌کار می‌رود) . ترانه‌های قومی را پتانها همراه با دایره زنگی یا تنبور می‌خوانند.

همزمان با اشغال مناطق ماوراء رودخانهٔ سند توسط انگلیسیها در ۱۸۴۰ پتانها باادبیات غرب درتماس قرارگرفتند. به‌دنبال آن دوره‌ای از ترجمهٔ آثار اردووفارسی آغازگردید. رسول رضا وسمندرخان دوشاعرندکه بیش ارهمه معرف نیمهٔ اول‌قرن

بیستم هستند، وعلاوه بر آنها گروهی جوان از نویسندگان غرب گرا، برخاسته‌اند که برخی از آنها ذولسانین هستند و اردو وپشتو هردو را مورد استفاده قرار می‌دهند و دیگران تنها پشتو را. در افغانستان تأکید فوق‌العاده‌ای برحفظ میراث ادبی پشتو و ترویج آن وجود دارد. همچنین همین حرکت درپاکستان درحال شکوفایی است و فرهنگستان پشتو، که مستظهر به کمك وحمایت فعال دولت‌پاکستان است، مظهر این حرکت است.

بلوچها یاساکنین بلوچستان‌ومکران شرقی، که قسمتی‌ازغرب پاکستان‌است، از لحاظ نژادی خیلی به پاتان‌های شمال - غرب نزدیك‌اند . اما ادبیاتی که به زبان بلوچی پدیدآمده، نسبتاً کمتر است.[۴۳] چشم‌انداز شعر بلوچی، خشن، ناپذیرا و روستایی است که همدوش با تغییرات فصلی،جلوه‌هایی‌از زیبایی بدان روح‌بخشیده است. ادبیات بلوچی حال و هوای شهر را ندارد و منعکس کنندهٔ زندگی شهری نیست. دراین ادبیات توجه شاعر به‌توصیف‌مناظر کوهستانی، زندگانی ایلی، کوچ، کینه کشیهای‌متقابل قبایلی واحساس‌وابستگی به‌قبیله، معطوف است، لهجهٔ سلیمانی درشمال‌وشمال - غرب تکلم می‌شود ومکرانی درغرب وجنوب - غرب رایج‌است. مکرانی به‌فارسی جدید که درنیمی از واژه‌هایش باآن اشتراك دارد ، خیلی نزدیك است. [۴۴]

شعر بلوچی درهردولهجه به‌طورکلی شفاهی است وتوسط لولیان شیرین کار که‌آن رادراجتماع قبایل می‌خواندند سینه بسینه نقل می‌شد. برخی‌از اشعار بلوچی عاشقانه است وبرخی جنبهٔ مذهبی وتعلیمی دارد، واغلب رگه‌ای از احساس مذهبی وعرفانی درسرتاسر اشعار عاشقانه جاری است، شعر بلوچی ساده ودارای روشنی بیان است وهنر شاعر درتصویر زندگی روستایی‌وسرزمینهای تفته که‌آب حکم کیمیا را دارد، وباران بندرت می‌بارد، ودرتوصیف رعدوبرق، که‌آوازه‌خوان‌آن را بدون هیچ توجهی دربرابر ما مجسم می‌کند، اوج می‌گیرد. شاعر ازغرش‌رعدودرخشش برق وتغییرناگهانی‌چهرهٔ روستاپس‌ازنزول باران، ابراز شعف می‌کند، این‌نزدیکی

وتوجه به‌طبیعت تا حدودی بیانگر وجودآن حالت عرفانی ضمنی تواند بود.

شعرحماسی‌بلوچی شامل‌قصایدی است‌دربارهٔ کوچهای سنتی قبیله‌ای‌به‌شمال. برخی از این‌قصیده‌هاجنگهای دوقبیلهٔ رند ولاشاری را درقرنهای نهم ودهم/پانزدهم وشانزدهم وصف‌می‌کنند؛ دربرخی دیگر کینه‌های خانوادگی میان قبایل‌رند ودودی درقرون شانزده-بیست مضمون شعر شده است. ودراشعار دیگر نیز شاعر از لشکر کشی بلوچ به‌فرمان شهزاد برای کمك به‌همایون درباز پس‌گرفتن قلمرو سلطنتش، سخن می‌گوید . اشعار دیگری هست راجع به خصومتهای قبایلی این اواخر یعنی قرنهای ۱۸ و۱۹ که برخی از این اشعارگرم وباروح است وبقیهٔ‌آنها صرفاً فهرستی است ازنامهای مردان جنگی، شعرمکرانی رقابتهای‌دوقبیلهٔ درحال جنگ یعنی، رند وکلمتی Kalmati را توصیف می‌کند. غزلسرای عمده‌ای‌که درقرن ۱۸ به‌بلوچی شعر می‌سرود، جمال‌دراك شاعر دربارناصرخان‌کلات(Kalat) بود. نوع‌ویژه‌ای از ترانه‌های عاشقانه ، «دستناغ» است‌که با نی بلوچی خوانده می‌شود . بعضی از دستناغها اشعار عاشقانه‌ای است با لطافت تمام، و برخی دیگر بذله مانند یا فکاهی است.

ادبیات منثور بلوچی توسعهٔ چندانی نیافته است. موضوعات آن یا مذهبی است واززندگی پیامبران و اولیا سخن به‌میان می‌آورد یا شرح ماجراهای عاشقانه است. برخی ازاینها مانند داستان لیلی وقیس[= مجنون] ازمیراث مشترك اسلامی مایه می‌گیرد، درحالی‌که بعضی دیگر که مرید حانی و محبت‌خان سمری نوشته‌اند دربردارندهٔ برخی مطالب محلی وقومی است.

نخبگان پنجاب زبان اردو، وپیش ازآن فارسی را، به عنوان زبان فرهنگ به‌کار می‌بردند[۲۹]،امامانند مردم عادی‌آن سرزمین به‌زبان پنجابی-که ادبیاتی قومی ومردم پسند دارد، تکلم می‌کنند. [۴۶]

۲۹ . امروز هم خانواده‌های اصیل مسلمان لاهودی برای اثبات قدمت و اصالت خانوادگی سعی می‌کنند به‌فارسی سخن بگویند.

برخی از اشعار پنجابی ازلحاظ قدمت- احتمالاً بەنادرست-بەعارف‌چشتی فریدالدین‌گنج شکر نسبت داده شده است ، اما ممکن است این زبان به دوره‌ای حتی پیشتر از قرن سیزدهم وبه‌احتمال به‌اشغال‌پنجاب درعصرغزنویان درقرن‌پنجم/ یازدهم باز گردد.

زبان‌پنجابی‌ادبی باآثار بنیانگذار آیین سیك، گرونانك(۹۴۵-۱۵۳۸/۸۷۴-۱۴۶۹)، آغاز می‌شود؛ ادبیاتی که سیکهاپدیدآوردند درآغاز ماهیتی تلفیقی داشت، اما بعدها به تعصب ضد اسلامی گرایید ، ادبیات سیکها با الفبای دوناگری معروف به‌گورمکهی(Gurmakhi) نوشته شده، حال آنکه مسلمین ، پنجابی را به الفبای عربی می‌نوشتند.[۳۰]

قسمت اعظم ادبیات اولیهٔ پنجابی که توسط مسلمین به‌وجود آمده، شاید از میان رفته باشد. شماری از رسالات دینی، احتمالاً ملهم ازمبارزه‌طلبی سیکهامتعلق به قرن یازدهم/هفدهم، برجای نمانده است . یکی از برجسته‌ترین این کتابها ، اثر احدی (حدود۱۰۵۰/۱۶۴۰) است . معاصر وی، پیلو، درزمرهٔ نخستین کسانی‌بود که به‌افسانهٔ توده‌ای وغم‌انگیزمیرزا صاحبان، شکلی ادبی بخشید.

این داستان و سسی‌پنو ،- قصه‌ای اصلا سندی-محبوبترین داستانهای‌توده‌ای هیررانجا، توسط شاعران روزگار اورنگ زیب به‌نظم درآمده است. تحریر اولیهٔ هیررانجا ازنوع‌ادبی معروف به«سی‌حرفی» است‌مرکب‌ازسی‌بندکه‌هر کدام بایکی ازسی‌حرف الفبای پنجابی آغاز می‌شود.

تصوف توده‌پسند [۴۷] که معمولاً ازلحاظ نمود وحدت وجودی است، در دورهٔ مغول توسط فرید ثانی (متوفی ۱۵۵۴/۹۶۲) ؛ وعارفی با افکار التقاطی به‌نام ماذولال حسین (۱۰۰۸-۱۵۳۹-۹۹/۹۴۶) ، که اشعار غنایی کوتاهی برای‌آواز به نام‌کافی درمضمون‌عشق الهی به‌سبك مذهبی وآهنگین سرود؛ وسلطان باهو(متوفی

---

۳۰. زبان پنجابی و سندی با خط نسخ و زبان اردو با خط نستعلیق نوشته می‌شود.

۱۶۹۱/۱۱۰۳) معرفی شده که علاوه برپنجابی،مشهور است که به‌فارسی وعربی‌هم شعر سروده است اما شهرت او به«سی‌حرفیها»ی وی‌است که هربیت‌آن با فریاد«هو» ختم می‌شود.

درخلال دورهٔ آشفتگی سیاسی واقتصادی ناشی از سقوط امپراطوری مغول، وناآرامیهای پنجاب باحملات نادرشاه واحمدشاه ابدالی وظهور حکومت جابرانهٔ سیکها دراثرعدم امنیت ذوق واستعدادها مجال ظهور نمی‌یافت.دوتن‌ازبرجسته‌ترین شاعران مسلمان پنجاب یعنی بولهی شاه ووارث شاه به‌این دوره تعلق دارند.

بولهی شاه (متوفی حدود ۱۷۵۸/۱۱۷۲) شاعری صوفی ووالامقام بود. وی زبانی روستایی، توده پسند وساده داشت‌وازآن برای بیان تجربه‌های عمیق عرفانی که درآن عصر منازعات مذهبی، مردم‌را به‌اصول انساندوستی عارفانه فرامی‌خواند، فایده می‌گرفت. وی باشاعران بهساگتی هندو درقرون‌گذشته درامر بالاتر دانستن تجربهٔ درونی مذهب ازمراسم صوری، شباهت آشکاری دارد، ومانندآنهاپیشوایان اهل‌ظاهر را به‌مسخره می‌گیرد.[۴۸]

وارث شاه بزرگترین شاعر پنجابی هیررانجها ، داستان قومی‌وشورانگیزی از عشقی جانکاه را سرود که تجربهٔ تلخی ازیك حرمان روحی خود اوست. این‌کتاب به‌زبان محاوره سروده شده‌ودرزندگی‌ومحیط روستایی‌پنجابی مستغرق‌گشته است. زبانش‌ازسلامت خیره‌کننده‌ای‌برخوردار است ودرآن تعبیرات‌معمولی رابه‌صورتی طبیعی به‌کارگرفته است.

دوشاعر مرثیه سرا به‌نامهای مقبل شاه وحمیدشاه عباس بابولهی‌شاه و وارث شاه همنسل بودندوجنگ نامه‌ها یا قصایدی حماسی‌بترتیب دربارهٔ حسین‌بن‌علی(ع) ومحمدبن حنفیه فرزند دیگرحضرت‌علی ع، سرودند، ونیزحکایاتی‌رادرباب‌مضامین مأنوس از داستانهای قومی به‌نظم درآوردند.

علی‌حیدر (متوفی ۱۳۰۵/ ۱۸۷۸) اشعاری‌آهنگین به لهجهٔ مولتانی سرود. هاشم (متوفی ۱۲۳۹/۱۸۲۳) گرچه شاعر دربار رنجیت‌سینگ سیك بود، معذلك

داستانهایی درمضامین اسلامی هم‌به‌شعر درآورد. تحت حکومت سیکها بود که‌زبان پنجابی به‌پذیرفتن تأثیراتی از اردوی ادبی آغاز کرد ودگرگونی‌پذیرفت. این‌تأثیردر عصر حکومت بریتانیا درقرن نوزدهم افزایش یافت و غزل از اردو به پنجابی راه پیدا کرد.

ازنمرهٔ شاعران بزرگ قرن نوزدهم فضل شاه (متوفی ۱۳۰۸/ ۱۸۹۰) است که‌تحریروی ازداستان روستایی سوهنی‌مهنوال Sohini Mahinwal معروف‌است. این داستان سرگذشت عشق یك دوشیزهٔ روستایی است به‌مردی جوان: دخترجوان برای ملاقات معشوق خود هرشب سوار برکوزه‌ای سفالین ازرودخانه‌ای‌می‌گذرد اما زن برادرش که به‌راز اوپی بـرده است، شبی‌کوزهٔ سفالـی را باکوزه‌ای‌گلین عوض می‌کند، براثر این‌کار دوشیزه سوهنی درآب می‌افتد و غرق می‌شود؛ جوان عاشق دوری را تاب نمی‌آورد و او نیز خود را به‌آب می‌اندازد تا درکنار معشوقه خـویش بمیرد. فضل‌شاه در حسن انتخاب واژه‌هـا چیره دست بـود و از تفاوتهای باریك آنها به نحو احسن استفاده می‌جست.

هدایت‌الله(متوفی۱۳۳۹/ ۱۹۲۰) برای بارانماه خود به‌شهرت رسیده است. بارانماه شعری است که دردجانکـاه هجران را درماههـای دوازده‌گانهٔ سال شرح می‌دهد. زبان پنجابی نیزمانند انواع دیگر ادبیات محلی‌شبه قاره دارای‌مجموعه‌ای غنی ازترانه‌های قومی است.

شعرصوفیانه با اشعار شورانگیز غلام فرید (متوفی ۱۳۱۸/ ۱۹۰۰)به‌گویش مولتانی درمضامین وحدت وجودموقتاً، احیاشد. اشعار وی‌به‌توحید وحدت‌وجودی آکنده است.

درسالهای اخیر زبان پنجابی تا اندازه‌ای درمیان نخبگـان محل توجه بوده است. صوفی غلام مصطفی تبسم[۳۱] به‌پنجابی و همین‌طور به فارسی و اردو چیزمی-

۳۱ . مرحوم صوفی غلام مصطفی تبسم، که به‌سال ۱۳۳۱ در ضمن هیئت فرهنگی پاکستان به‌ایران آمد، مخصوصاً از دونظر معروف بود؛ یکی غزلسرایی به زبان فارسی—

نویسد . احمد راهی کمونیست ، شاعرپنجابی دیگری است که آتیهٔ درخشانی در انتظار دارد.

دردرهٔ سند واقع درجنوب پنجاب، زبان سندی زبان رایج نوشتن و صحبت کردن است.[۴۹] سورلی Sorley خاطرنشان می کند که : زبان‌سندی ابزاردقیق و مقبولی است که به‌شایستگی با تمدنی که برای آن درنظر گرفته شده؛ یعنی، فرهنگ مبتنی برصلح دوستی، کشاورزی وشبانی که ساخته و پرداختهٔ مردی است تلاشگرو صلح‌جو، وفق داده شده است.[۵۰]

ناحیهٔ سند درمراحل گونه‌گونی ازتاریخ خودکاملاً با ایران هماهنگ بود و اززبان فارسی تأثیر قابل ملاحظه‌ای پذیرفت[۳۲]. اشعار حماسی سندی، که برای آواز خواندن رامشگران حرفه‌ای منظور شده بود ، شعر حماسی فارسی را سرمشق خود قرارداد. مثنوی جلال‌الدین مولوی درآثار برجسته‌ترین شاعر سندی یعنی شاه عبداللطیف، فوق‌العاده مؤثر افتاده است. دراوایل قرن‌نوزدهم وهمزمان باحکومت تالپورها، سند تحت حاکمیت قاجار درآمد و از الگوهای فرهنگ و ادب پارسی تقلید کرد. بیشتر شاعران سندی دوزبانه بودند و به سندی و همچنین به‌فارسی شعر می‌سرودند وامروزه یك چهارم واژه‌های محاورهٔ سندی فارسی است.[۵۱]

جغرافیدانان عرب قرن چهارم/ دهم نوشته‌اند که در ناحیهٔ سند دراین قرن؛ به‌عربی وسندی هر دو تکلم می‌شده است. بافرا رسیدن قرن نهم/پانزدهم ، و شاید هم‌پیش از آن بود که زبان سندی الفبای عربی را به‌کارگرفت و توسط زبانشناسان بریتانیایی قرن نوزدهم ازنظر اعراب تغییراتی درآن صورت گرفت.

برخی مورخین، ظاهراً بنادرست، عصر فضل‌بن یحیی برمکی (متوفی۱۹۳/ ۸۰۸) وزیرعباسیان را زمان‌آغاز شعر سندی می‌دانند. نخستین‌نشانه‌های کمال‌ادبیات

→ودیگر نظم اشعار به‌زبان پنجابی برای‌کودکان، تبسم تخلص شعری اوبود.

۳۲ . استان سندغالباً جزیی از ایران‌به‌شمار می‌رفت،رودخانهٔ سندکه مرز هندوسنداست چه بسا که مرز ایران وهند بوده است.

سندی درعصر سلسلهٔ سومرا (۷۵۲-۴۴۳/۱۳۵۱-۱۰۵۱)، که‌ریشهٔ بومی داشت، از طریق ترانه‌های قومی وحماسه‌های شفاهی وداستانهای مربوط به رقابتهای قبایلی از آن‌جمله حکایت نیمه تاریخی دودچانی‌سر که درقالب دوها (نوعی مثنوی) تصنیف شده، ظاهر شد.

درعصر حکومت سومه‌ها که جانشین سومراها شدند، شعر وشاعری سندی به‌دست شعرایی بیمانند ازقبیل قاضی قاضاً که واژه‌های موزون و دلپذیری انتخاب می‌کردند، تك‌تك ویژگیهای خود را نشان داد. دراین دوره لغزهایی تصنیف شد و برخی از اشعارمذهبی به‌رشتهٔ نظم درآمد. تحت حکومت سلسله‌های ارغون، ترخان ومغول از ۹۲۷/۱۵۲۰ تا ۱۱۳۲/۱۷۱۹ شعرای برجستهٔ عارفی همچون راجو درویش (متوفی ۹۷۷/۱۵۶۹) و عبدالکریم بولری (متوفی ۱۰۳۲/۱۶۲۲) که در آثار خود واژه‌هایی کهن وجالب می‌آورد وعثمان احسانی حدود ۱۰۵۰/۱۶۴۰ که وطن‌نامه اش به‌مضمون عرفانی فنا وبقاءِبالله می‌پردازد، نشوونما یافتند. ازنظر فنی «دها» که عادتاً عبارت از دومصرع همقافیه بود، دراین دوره به‌صورت نوع‌مستقلی درآمد که گاهی درشش یاهفت بیت سروده می‌شد.

درعصر حکومت کلهراها (۹۸-۱۱۳۲/۸۳-۱۷۱۹) سند از حکومت مغولان جدا شد و این عصر زرین ادبیات سندی بود وشعر، هم درمیان تربیت یافتگان وهم درمیان بی‌سوادان به‌شکوفایی رسید. «دها» با موسیقی هماهنگ شد و شعر روایی برای احیای افسانه‌های قومی کهن سندی به‌کار آمد، وواژه‌های‌عامیانه به‌قلمروشعر راه یافت. درشعر عرفانی‌عناصر ودائی با تصوف درهم آمیخت. «کافی» یا «وائی» شعرعرفانی و مذهبی کوتاهی که برای‌آواز درنظر گرفته شده بود، توسعه یافت، و برخی اشعار حکیمانه سروده شد. شاعری معروف متعلق به‌عصرشاه عنایت (متوفی ۱۱۶۰/۱۷۴۷) منظومه‌هایی براساس داستانهای عاشقانهٔ کهن سندی تصنیف کرد و درشعرش ۱۹ لحن موسیقی را به‌کار برد.

برجسته‌ترین نمایندهٔ شعر سندی در این روزگار، شاه عبداللطیف بهیتی of Bhit [۳۳] (متوفی ۱۱۶۶ - ۱۷۵۲/۱۱۰۱ - ۱۶۸۹) است. عرفان وی در سنت اسلامی مستغرق‌است واندکی رنگ‌وبوی شیعی والتقاطی دارد؛ تا آنجاکه‌محتوای شعری و همچنین محیطی که در آن این اشعار فراهم آمده، حاوی برخی عناصر هندویی است. برخی از افسانه‌های عامیانه که عرصهٔ بروز عرفان وی اند از منشأ هندویی پیش از اسلام گرفته شده است. وآن عرفانی است که براساس‌عشق«ظاهر» استوار است: عشق میان زن و مرد در مذهب، فارغ از هرگونه مفروضات فلسفی اصولی، به تعالی می‌رسد. متداولترین تمثیل ، جهد در «طریق» یا «راه» وصول به معشوق ومخاطرات سفر ورنج راه است [۵۳]. واین امر باتمثیل ریگ درجاده وغبار درراه و ناهمواری سنگلاخهای مسیرعشق، غنی می‌گردد. و اشعار دارای هدفهای دوگانهٔ هنری وادبی می‌شود.

ادبیات عصر تالپورها[۳۴] (۱۲۵۹-۱۱۹۸/۱۸۴۳-۱۷۸۳) شاهدگسترش شعرو شاعری سندی درمسیر داستانهای عاشقانه و مرثیه‌های حماسی بود. دراین دوره‌نثر سندی با آثار آخوند عزیزالله (متوفی ۱۲۴۰/۱۸۲۴) آغاز می‌شود. غزل در سندی به‌وسیلهٔ شعرایی نظیرعارف‌وحدت‌وجودی معروف،سشل سرمست، (متوفی۱۲۵۰/ ۱۸۳۴) معمول گردید. ثابت علی‌شاه (متوفی ۱۲۲۵/ ۱۸۱۰) در حمایت تالپورهای شیعه مذهب مرثیه سرود و علاوه براین هنرطنزنویسی را توسعه داد. نبی بخش لغاری (حدود ۱۲۵۰/۱۸۳۴) داستان عاشقانه‌ای براساس افسانهٔ سوسوی پونهون پرداخت که بسیار تحسین برانگیز بود.

---

۳۳. محقق انگلیسی H. T. Sorley کتابی به نام شاه عبداللطیف بهیتی ، Shah Abdul-latif of Bhit. oxford 1940 دربارهٔ شرح‌زندگی‌ومقام عرفانی‌و ادبی این شاعر شیعی صوفی سندی نوشته است.

۳۴. خاندان تالپورکه در قسمتی از سند سلطنت‌داشتند، شیعی مذهب وتابع‌دولت ایران بودند.

ادبیات سندی در عصر حکومت بریتانیا حیاتی تازه یافت. سندی به‌عنوان زبان سطوح پایین اداری، جای فارسی را گرفت. اما عجیب اینکه، شاید به‌واسطهٔ تأثیر اردو ، ارتباط خود را با تودهٔ مردم ازدست داد. بعض اشراف نیز نظیرحسین‌علی‌خان (۱۹۰۹/۱۳۲۷) ومیرعبدالحسین‌سانگی (متوفی ۱۹۲۴/۱۳۴۳)چهره‌های برجستهٔ ادب ومصنف حماسه‌های دودمانی و غزلیات استادانه بودند،نثر موزون و کاملاً منشیانه،طبق الگوهای فارسی کهن گسترش پیدا کرد.

با پیدایش پاکستان در ۱۹۴۷، از آنجاکه شمار زیادی از مهاجران طبقهٔ متوسط در کراچی وحیدرآباد واقع در مرکز سند مستقرگردیدند، سندی به اردو نزدیکترشد. اما برای حفظ ادبیات سندی، جنبش رسمی ومورد حمایت وجوددارد که عامل مهم آن، مجمع ادبی سند است که با هدایت حسام‌الدین راشدی[۳۵] کار می‌کند.

کشمیری، زبان مردم‌کشمیر ادبیات خاص خود را داردکه ازفارسی وپس ازآن از اردو اثر پذیرفته است[۳۶]. اشعار داستانی کشمیر از مثنوی فارسی تبعیت می‌کند وموضوعاتی ازآن را درآثاری ازقبیل یوسف زلیخا و لیلی مجنون، ازآن به عاریت‌گرفته است. یکی از آثارقابل توجه درمثنوی‌کشمیری هیمل Himal است که بیشترجنبهٔ محلی دارد وتوسط ولی‌الله متو سروده شده و با اشعارغنایی ظریف تنوع پیداکرده است.

کشمیری نسبت به‌شیوهٔ عرفانی شعرفارسی، مخصوصاً، مستعد بود ومضامین عرفانی را از تصاویر شعری فارسی اقتباس می‌کرد. لال دید (للای شاعره) که

---

۳۵. پیر(سید) حسام‌الدین راشدی‌که از دلباختگان ادب وفرهنگ پارسی بود به تاریخ اول آوریل ۱۹۸۲ م برابردوازدهم فروردین ۱۳۶۱ ه براثر بیماری سرطان در کراچی درگذشت.

۳۶. زبان فارسی امروز هم‌کم وبیش درکشمیررایج است و لهجهٔ‌کشمیری یکی ازلهجه‌های فارسی است.

در قرن چهارم شعر می‌گفت تـرکیب تصوف را بـا عرفان هند و، در اشعار غنایی لطیف و دلکش خود نشان می‌دهد. شیخ نورالدین معاصرجوان سال لال دید میان معنویت ومادیت در اشعار عرفی خویش توازنی برقرار کرده است.

حبه خاتون، شاعرۀ قرن دهم/شانزدهم، همسر روستایی یوسف خان چك[۳۷] شیوۀ تغزلی را که توسط لال دید آغاز شده بود زنده کرد. او ساده و فـی‌البداهه اما اصالة بازبانی مردمی شعر می‌سرود وشعرش انعکاس‌غم وشادی‌زندگی‌روستایی است.

درقرن نهم/ پانزدهم تحت حکومت سلطان زین‌العابدین[۳۸]، «رزمیه» یاشعر حماسی به تقلید از زبان فارسی، گسترش یافت. شاهنامـه فردوسی به شعر کشمیری برگردانـده شد و حماسی‌یـی با نام «بنسوده ـ وذه» تألیف گـردید. ذینه کریته شعری داستانی که عصر فرمانروایـی و اقدامات زین‌العابدین را مـی‌ستاید نیز درعهد وی سروده شده است، اما بخش بزرگی ازادبیات این روزگار ازمیان رفته است.

در قرن نوزدهم، درکتاب محمدگامی صاحب اشعاری روایی و داستانهایـی عارفانه و وهاب پاری کـه به‌علت مهارت در داستانهای تاریخی شهرت دارد، شعر کشمیری حیاتی دوبـاره یافت. معاصر وی مقبول کرلوری Kralawari در زمینۀ زندگی و کـردار عصر خود، طنزهای واقع بینانه‌ای پرداخت. قرن نوزدهم عصر توسعه و آزمونهای شعر کشمیری بود . یکـی از انواع جالب توجه شعر کشمیری

---

۳۷. ملوك چك پادشاهان شیعی کشمیر بودند که دچار تعصب اهل سنت شدند وشیخ یعقوب صرفی وعده‌ای دیگر ازسنیان به دربار اکبر آمده و اورا به فتح کشمیروانقراض سلسلۀ چك برانگیختند، ازآن پس کشمیر به تصرف شاهان هند درآمد.

۳۸. سلطان زین‌العابدین ملقب به «بده شاه» یعنی سلطان حکیم، قبل ازیوسف‌چك سلطنت می‌کرده است. درزمان آن پادشاه هنرها وصنایع ایرانی ازجمله شالبافی وفلزکاری ازایران به‌کشمیرراه یافت وبسیاری ازکتب معروف فارسی به‌کشمیری‌ترجمه‌شد. برای شرح احوال سلطان زین العابدین و یوسف چك به تاریخ حسن،ج ۲،چ. سرینگر ص۱۷۴ تا ۱۹۲ وص۲۶۶ تا ۵۴۱ مراجعه شود.

«روه» یا ترانه‌هایی است که بهمراه موسیقی محلی خوانده می‌شد. رسول میر، غزل کشمیری را که دارای لحنی غنایی و محتوایی احساسی است توسعه بخشد. شیوهٔ رسول‌میر درغزل توسط مهجور (۱۳۷۲-۱۳۰۳/۱۹۵۲-۱۸۸۵) استمراریافت.

برخی آثار ادبی اسلامی - بویژه بهره‌ای - درزبان‌گجراتی هست، اماشاخصهٔ ادبی‌آن اسلامی نیست. زبان مراتهی شمار زیادی ازواژه‌های فارسی را اقتباس کرده است، اما مسلمین از این زبان درنوشتن استفاده نکردند. با خط مشی برخی از ایالتهای جمهوری هند مبنی بردلسرد کردن مردم از اردو ، مسلمانان پراکنده در سرزمینهای هند، ممکن است زبانهای محلی را به عنوان ابزار بیان خویش به‌کار گیرند وجویباری ازفرهنگ اسلامی درمیان آنان پدیدآید[۳۹].

۳۹. پس از استقلال هند وپاکستان در سال ۱۹۴۸ هندیان برای ترویج زبان هندی با خط دیونا گری وپاکستانیها برای ترویج زبان اردوباخط فارسی‌کوشش بسیار کردند ولی مساعی ایشان به‌جایی نرسید وزبان انگلیسی درهردوکشور هنوززبان‌رسمی وفرهنگی وزبان مشترك است.

فصل نهم

هنرهای زیبا

۱ـ معماری

درمعماری غنی هندو متعلق به شبه قاره اثرجنگل، خرمی وسرسبزی، کـه با تصاویرمتعدد مناظر طبیعت‌گرانبار شده، نمایان است. این معماری با تزییناتی «که گویی تنهاهدفش نمایش سرشاری از جلوه‌های زندگی است» [۱]، پوشیده شده‌است، واین امر «مظهردوگانه‌ای از راز و رمز وشکوه الوهیت تواند بود.» [۲] ازطرف دیگر معماری اسلامی پیش ازرسیدن به‌هند با مقتضیات صحرا وسادگی وقوتی که یکتاپرستی اسلامی مروج آن‌بود، انطباق‌یافته بود. فرق نمایان موجود میان‌درونمایهٔ روحانی این دونمونهٔ معماری‌را دز بنای معابد هندو ومساجد مسلمین می‌توان مورد بررسی قرارداد. پرسی براون Percy Brown اظهار می‌داردکه : «در مقایسه با روشنایی موجود درمسجد، معبد هند و جایگاه رمزوراز است؛ صحن مسجدکه با مدخلهای عریض‌ومتعدد پذیرای نوراست،گویی که به‌روی همگان آغوش‌می‌گشاید و [حال آن‌که] معابد هندوان را شبحی از تاریکی غلیظ در برمی‌گیرد ومعابد فاقد نور آن به تاریکی مدام دهلیزهای پرت و دور افتاده، منتهی مـی‌شود.» [۳] شیوهٔ

معماری مسلمین، صوری و روش هندوهـا موزون است؛ معماری هندو، از بطن قواعد ورسوم قراردادی وطبقاتی ومعماری‌اسلامی، از دل‌قواعد و سنن علمی‌نشئت گرفته است. [۴] اصل درمعماری هندو بناهای‌طبقه طبقه‌است، حال‌آنکه‌درمعماری اسلامی ظرافت ودقت نظر اساس کاراست.

هنگامی که مسلمین درسده‌های چهار وشش/ده ودوازده[۱]، تجربیات خودرا ازمعماری به هند آوردنـد، پیش از آن سبکهای متنوع معماری اسلامی درجاهای دیگر از دنیای اسلام، کاملاً توسعه یافته و مساجد بزرگ قاهره، بغداد، قرطبه و دمشق مدتها پیش ساخته شده بود[۲]. اصول کلی این سبکها بی‌تردید به‌هندنیز آورده شد، گرچه خود عمارت درمحیط وشرایط اقلیمی تازه با مسائل فنی منطقه وفق داده شد. برای مثال مسجد قوت الاسلام[۳]، به شیوهٔ اعراب ساخته شده است و معماری مساجد سامره، قاهره ورقه را به یاد می‌آورد.

مصالح ساختمانی ومهارت بنایان هندی در سنگ‌کاری و همینطور الزامات جوی شبه استوائی به میزان قابل ملاحظه‌ای مفاهیم عـام وارده از دنیام اسلام را تعدیل کرد. سرشت‌معماری‌اسلامی، بخصوص عنصرتزیینی آن، ذاتاً جنبهٔ‌فنی‌داشت؛ این امر، به کارگرفتن معمارها و بناهای اجیر هندو را ساده کرد. کار وفن اجیر را می‌توانستند بخرند وتا آنجا که ممکن بود با کار طراحـان معماری «ترك و افغان» وفق دهند. ازطرف دیگر طبیعت معماری هندو، همچون هنرش، به‌طور کلی‌مذهبی بود و این امر مشارکت مسلمانان را دشوارکرد [۵].

---

۱. یعنی در لشکرکشیهای سبکتکین ومحمود وبعد درلشکرکشیهای شهاب‌الـدین غوری وغلامش قطب‌الدین آیبك.

۲. ولی ساختن مسجد در سند از دههٔ‌آخرقرن اول هجری وبعد ازفتح سندومولتان به‌دست محمد قاسم ثقفی شروع شد.

۳. نام درست این مسجد «قبةالاسلام» است. این مسجد بر ویرانه بتخانهٔ بزرگ دهلی وبا مصالح آن ساخته شد.

برخی از ویژگیهای معماری ایران، مثلاً کاشی، می‌توانست، سختی بادهای موسمی[۴] مناطق حاره هند را تحمل کند. این عنصرو دیگرظرافتهای معماری‌متداول درایران تا حدودی توسط معماران هندی، کـه معماری را ذاتاً ساختمان وزینی از سنگهای بریده‌وحجاری‌شده‌به‌حساب‌می‌آوردند، می‌بایست‌به‌کنارگذاشته می‌شد.[۶] اما استفاده از طاق وگنبد ایرانی با شیوه‌های هندی، از همان ابتدای ورودمعماری اسلامی هند پذیرفته شد و مورد تقلید قرارگرفت. پس از آن گنبد، سیمای خاص معماری هندرا تشکیل داد. در هند باستان به علت وجود معماری معبد، بناها هرمی شکل بود، اما بعد از فتح آنجا به‌دست مسلمین به‌شکل بیضی درآمد. [۷]

این فرض را مشکل‌بتوان‌مسلم پنداشت که‌گنبد پیازی شکل‌را ایران اسلامی از روی گنبد معابد «استوپا» بودایی تقلید کرده باشد،[۸] هرچندکه بوداییها از سقفهای مدور استفاده می‌کردند و برجهای بودایی را با نمای گنبدی می‌ساختند، [با این حال] به ساختن سقفهای‌گنبدی ودست‌کم سنگی مبادرت نکردند، البته این شیوه درمعماری هندویی و جینی[۵] در شبه قاره بی‌سابقه نبود. از آنجا کـه بناهای گنبدی، شاخصهٔ اصلی معماری اسلامی پیش‌از ورود به هند بود، برای ساختن‌آن می‌توانستند از مهارت هندوها و جینها استفاده‌کنند. وچنین‌کاری هم‌صورت‌گرفت. به این ترتیب سبك‌گنبدی‌که شاخصهٔ معماری اسلامی درهندبود درآنجا پا به‌عرصهٔ وجودگذاشت وهمواره با مسئله سازواری ترکیبی‌که بتواند توازنی میان نماوگنبد

---

۴. مانسون Monsoon انگلیسی که همان موسم عربی است، فصل بـارانهای شدید و رعد وبرق و بادهای تند است‌که برای مدتی حدود سه ماه تابستان بیشترنواحی مرکزی وجنوبی هند را فرا می‌گیرد. آن را درهندی برشگال گـویند وبهترین فصول و بەقول امیرخسرو دهلوی بهارهندوستان است.

۵. Jainisime یـا مذهب جینی، مذهب مهاویـرا وردمانه ـ Mahavira Vardhmana (متوفی درحدود ۵۲۸ ق م) معاصر بـودا و ازمصلحین دین آریایـی هندویی بود. پیروانش هنوز درغرب وجنوب هند باقی هستند.

پدید آورد، مواجه بود. [۹]

طاقها توسط سلجوقیان از روی نمونه‌های دورهٔ رمی [۱۰] ونیم‌طاقهااز اصل بودایی تقلیدگردید [۱۱] وبا استفاده از ساروج محلـی برای استحکام در معماری اسلامی هند، این کارصورت‌می‌گرفت، [۱۲]امابه‌هرحال‌ساختی بیگانه داشت. بنایان هندی که به سقف پایه‌دار آشنا بودند، درآغاز به‌روش محلی ازستونهای‌نگه‌دارنده استفاده می کردند.

باورود مسلمین کیفیت نقشهٔ شهرها،ویا دست کم بخشهایی ازشهر که‌به‌تصرف مسلمین درآمده بود، تغییرپیدا کرد. تا آن زمان، ویژگیهای مشخص یك شهرهندو، عبارت بود از: دوخیابان عریض‌متقاطع که درسراسرشهر امتداد می‌یافت. همزمان‌با حفظ‌ویژگیهای گستردهٔطرح‌شهرهای‌هندو،‌مسلمین‌مساجدوسیع،دروازه‌ها،فواره‌های فضای باز،گنبدها،طاقها وحصار گرداگرد شهررا برآن افزودند.[۱۳] دربیشترشهرها مسلمین وهندوان در محله‌های مجزا ازهم زندگی می کردند، این ویژگی حدوداً تا امروزهم ادامه یافته است[۶].

سنت مسلمانان درامرقراردادن مسجد در مـرکز اصلی یك شهراردویی، در طرح معماری مساجد که توسط قطب‌الدین آیبك درجلگهٔ هند معمول‌گردید،برجای ماند. [۱۴] دراین سبك معماری اشکال مربع توخالی ومشبك درفضای میان قوس وگذرگاههای زیرطاقها، یادآورد شیوهٔ سبك‌کردن بناست‌که درمساجد عربی‌معمول بود. [۱۵] اهمیت سمبلیك مسجد را از نام «قوت‌الاسلام[۷]» که قطب‌الدین آیبك به یکی ازاین مساجد داده بود، می‌توان دریافت. مصالح ساختمان این نخستین‌بناهای اسلامی راکه متعلق‌اند به قرن ششم/دوازدهم و اوایل قرن هفتم/سیزدهم، سنگهای بریده ازمعابد ویران‌شده تشکیل‌می‌داد‌که توسط بنایان هندی‌که عهده‌دار ساختن بنا

---

۶. مسلمانان در بعض شهرهای هند محلهٔ خود را پاکستان می‌نامیدند، نـام کشور پاکستان هم به‌همین مناسبت است.

۷. ـــه به پاورقی ص ۱۷۸.

بودند وبه راهنمایی آنان تعبیه می‌شد؛ منتها تصاویـر اسطوره‌های هندویی منقوش درمصالح آماده را پاك می‌کردند[۸]، و تزیینات گل وگیاه هم جای خود را به آیات قرآنی ویا اشکال اسلامی دارای سبك می‌داد [۱۶]. منارهٔ قطب[۹] نزدیك دهلـی و جیرالده (LaGiralda) در اشبیلیه، تقریباً دریك زمان ساخته شده است این دوبرج بـا اینکه در دو نقطهٔ انتهایی جهان اسلام واقع شده‌و درقرن ششم/دوازدهم ساخته شده‌اند با یکدیگر وجوه مشترك بیشتری دارند تا منارهٔ قطب بادیگرستونهای سنگی هرمی یا برجهای قدیم هندی. از طرف دیگر مظاهر معماری هندو مثل : ستونهای مارپیچ با دیوارکوبها [۲۷]، دربناهایی از قبیل بقعه‌ای که توسط التمش برای پسرش بنا گردید، نشان می‌دهد که «مواد خام» غارت شده، در دست بنایان هندو به سادگی در امر انتقال برخی از طرحهای هندی به شیوهٔ معماری اسلامی به‌کار آمده است.

در اواخر قرن هفتم/سیزدهم وآغاز قـرن هشتم/چهاردهم، درخلال هجوم خیل استادکارانی که از زجر وتعقیب مغولان می‌گریختند، ویژگیهای بیشتری ازسبك غیرهندی معماری اسلامی، در هند متداول گردید. به این ترتیب فن نصب قطعات سنگ درجهات مختلف به شیوهٔ سلجوقیان از روش پارتیها وسوریهای باستان گرفته شده است. [۱۸] شیوهٔ معماری سلجوقیان که تا حدودی در علائی دروازه واقع در نزدیکی دهلی، دیده می‌شود، طرز تزیین اسلامی را با دیواره‌های محکم وطاقهای نوك تیز وکمانی رمی بهم درآمیخت. سادگی و بی‌پیرایگـی معماری عصر تغلقها، جلوه‌ای است ازگرایش اسلام به خلوص دربرابر اخـذ و اقتباس از معماری غنی هندو. زمانی که غیاث‌الدین تغلق به سال ۱۳۲۱/۷۲۲ شهر تغلق آباد را بنا کـرد، «مسلمانان به‌طورکلی فارغ از تأثیرات معماری هندو به کار پـرداختند» [۱۹].طاق واقعی که به سال ۱۲۸۷/۶۸۶ درآرامگاه بلبن بنا گردید، [۲۰] با دیواره‌های بسیار

---

۸. درسنگهای مسجد قبة‌الاسلام هنوز سنگهایی با تصاویر دینی و اسطوره‌ای هندی دیده می‌شود.

۹. در هند قطب منار نامیده می‌شود به‌صورت اضافهٔ مقلوب.

کلفت ومتمایل به‌داخل وتزیینات بیرونی، زمخت وخشن باتکه‌ها وحاشیه‌های‌مرمر سفید وگاهگاهی سیاه، درمقابل زمینهٔ عریضی‌ازشن شسته، اکنون به‌عنوان اصل‌مهم استحکام معماری عصرتغلق،کاملا خودنمایی می کـرد. زمختی این معماری مأخوذ از ایران نبود. اما این عقیده که این معماری ازمکه نشئت گرفته، [۲۱] بـاتوجه به روابط محمدبن تغلق با دنیای عرب و مهمان نوازی او نسبت به بیگانگان از کلیهٔ سرزمینهای اسلامی، بعید به‌نظر نمی‌آید. مقبرهٔ هشت ضلعی خان جهان، صدراعظم معروف فیروز تغلق،کـه اسلوب مربعی شکل پیشین را کـه به مدت دو قرن دوام یـافت، متداول کـرد محتملاً از بنـای قبة الصخـره در بیت المقدس تقلید شده بود. [۲۲]

دیگرعناصر اسلامی وبویژه ایرانی عاریتی معماران مسلمان در هند، عبارت بود ازکاشی، آجر وقسمتهای چوبی خانه مثل در وپنجره که درشهرهای‌سندوجنوب پنجاب به‌کار می‌رفت . وضع نیمه صحرایی آنجا و نیز همجواری با ایران بـاعث گردید کـه این عناصر در مـولتان، اوچ و تته، تشویق ومتداول گردد. آرامگاه شاه یوسف‌گردیزی متعلق به‌قرن ششم/دوازدهم، مانند ابنیهٔ ایرانی به جهت تـأثیرش، برطرح درخشان‌کاشیهای هفت رنگ واشکال هندی متکی‌است، صنعت‌کاشی‌سازی هم هنوز درمولتان بارونق است. درهای چوبی باگل میخهای برجسته و طاقچه‌های تزیینی، ازشیوهٔ معمای اسلامی درآسیای غربی اثر پذیرفته بود. [۲۳] «روضه»[۱۰] یا باغهای محصور با ابنیهٔ تاریخی دروسط آن وهمین‌طور باغهای بدون بنا، که‌بعدها آنها را مغولان درکمـال زیبایی مـی‌ساختند، از آسیای مرکزی نشئت یافته است. معلقی‌های‌بنای‌مسجدپاثان متعلق به‌اوایل‌قرن پانزدهم که مملو ازطاق‌گونه‌های‌متوالی

---

۱۰. روضه در لغت به معنی باغ است و مجازاً مقبره پیغمبر و ائمه را هم روضه می گـویند. درهند غالباً روضه عبارت است ازمقبره‌ای‌که‌در وسط باغ بزرگی بنا شده باشد.

وبهم پیوسته است، طاق ماندهای خانه زنبوری یا گلفهشنگ[11] معماری مغربی در اسپانیا را به‌یاد می‌آورد، هرچندکه طرزساختن آنها متفاوت است.[۲۴]

از جملهٔ اصول معماری محلی که درمعماری اسلامی سلطان نشین دهلی‌نفوذ کرده بود، شیوهٔ قراردادن ستونها به‌گونهٔ معمول در معابد جین‌ها بود. صحن معابد جینی با ردیفهایی ازستون، مادهٔ آماده‌ای بود برای ساختن مساجد،درحین‌ساختمان، برای درهم شکستن تصاویر ، معبد را از وسط بنابرداشته و دیوارههای جدیدی به طرف مغرب و روبه خانهٔ‌کعبه برآن می‌افزودند که با محرابهایی تزیین می‌شد. از لحاظ معماری، روساخت اسلامی بزودی برعنصر هندو چیرگی پیداکرد: «صحن وسعت وعظمتی یافت وطرح سادهٔ طاقهای اسلامی بخشهای کوچکترهندو را در طرفین کاملا تحت‌الشعاع قرارداد...» [۲۵] سنگهای متخلخل یا مشبك نیز توسط معماران مسلمان،که برخلاف اسلاف هندوی خود از کندن صورت حیوان به‌جهت دلالتش برشمایل سازی احتراز می‌کردند ، برروی اشکال هنری هندی و دارای سبك متمرکزگردید»؛ «وهنرطراحی ومشبك‌کاری را به‌چنان پایه‌ای ازکمال رسانید که مکاتب دیگربدان حد نرسیده بود ».[۲۶]

درجریان این تغییر، نقشهای تزیینی اصیل هندی، با اشکال هندسی آسیای غربی وگچ بریهای طومار مانند با نقش‌گل وگیاه تزیینات بیزانسی بهم آمیخت. زیباترین اقتباسها از منشأ هندویی، نوعی نیلوفرآبی وسمبلهای‌گلدان است[12]، هر چند مورد بحث است که طرح «گنبد نیلوفری» درهند دارای اصلی هندو بوده و بر اساس‌گنبد نیلوفری اجنته‌بنا شده است یانه. [۲۷] طرح‌گنبدنیلوفری به‌عنوان‌طرحی تزیینی در آرامگاه التمش و در برخی از بناهای محلی از قبیل مسجد طلایی

11– Stalactite

۱۲. چنان به‌نظر می‌رسدکه نقش نیلوفر ازنقوش آریاها بوده‌که نه‌تنها درهند بلکه درایران قدیم هم زینت بخش بناها بوده است. در آثار تخت جمشید نقش نیلوفر بسیار دیده می‌شود.

گور Gawr که حدود سال ۹۰۶/ ۲۵۰۰ بناشده به‌کاررفته است. «امرك»یا«املکه» یا نمای راه راه، عنصری است هندو، وهمین‌طور است، احتمالا، کنگرهٔ فلزی در بالای گنبد که از «کلسهٔ» Kalasa هندو به‌عاریت گرفته شده است. شکل بیضی در معماری اسلامی درطراحی عناصر هندو به‌شکل مربع و تاحدود هرم تغییر یافت. این عناصر بود که آهنگ خشن سطوح وسیع را با پیچ‌دار کردن دیواره‌ها شکست.

معماری مغول اساساً به‌نظرمی‌رسد از نوع معماری آسیای مـرکزی باشد و نخستین تأثیرش را برهند، در خلال یورش تیمور که درسمرقند درحال پدید آوردن سبکی تازه و ترکیبی بود، برجای گـذاشته است. رواج گنبد پیازی شکل و کاشی لعابدار، به احتمال، اثر نفوذ تیموریان بود. [۲۸] اما معماری خاندانهای «سادات» ولودیه، به‌آن اندازه شیوهٔ تیموری نداشت که بتواند بابرراکـه از هندی بودن‌آن زبان به‌شکوه می‌گشاید ، راضی نگه دارد. [۲۹] وی دربـارهٔ معماری قصر گوالیار تعبیرش این بود کـه هرچند کـه به طرزی استثنایی زیباست، اما از طرح منظمی برخوردار نیست ومانند نقش چهل تکه‌ای بـه‌نظر می‌رسد [۳۰]. بابر، که به لحاظ فرهنگی ازهمهٔ فرمانروایان‌مسلمان هند ترکترمی‌نمود، درجستجوی الهام‌ازمعماری سبك عثمانی برآمد وبه‌دنبال یوسف، یکی از شاگردان معروف سنان،فرستاد. [۳۱] به‌این ترتیب معماری مغولی درهند قادرگردید نخستین طرحهای خود را شکل‌بدهد لیکن هیچ نمونه‌ای ازآن برجای نمانده است.

همایون تأثیرات معماری ایرانی را پذیرفت؛ این تأثیرات، به بهترین وجهی دربنای آرامگاه وی، که توسط معماری ایرانـی به‌نام میرك غیاث ساخته شده بود، دیده می‌شود. دراین بنا، که یکـی از ایرانی ترین ابنیهٔ مغولی است، کاشیکاری مختلط وترکیب پیچیدهٔ شاه نشینهای قوسی شکل‌اطاقها و ترتیب قرارگرفتن‌قبه‌های چهارگوش وگنبدهای باریك میان وطرح «روضه» که همه از عناصر وارداتی ایران وآسیای مرکزی است، دیده می‌شود؛ حال آنکه کوشکهای رؤیایی وبناهای‌سنگی و مرمرین سهم معماری هند است، هرچند که از زمان فیروز شاه تغلق، در معماری

اسلامی هند شناخته‌بود. [۳۲] آرامگاه همایون که مقبرهٔ شاه جهان هم به‌همان‌سبك ساخته شده[۱۳]، بنای کهن ومهمی بودکه فراتررفتن از معماری التقاطی اکبررا الهام بخشید و به‌عنوان الگویی برای بنای آرامگاه عبدالرحیم خان خانان وعمارت تاج‌ـ محل مورد استفاده واقع شد. با سبکی کـه آرامگاه همایون در هند بنیان‌گذاشت مفهوم سنگینی وحجم زیاد به سبکی تغییرپیدا کرد. بار دیگر برقرینه سازی تأکید شد، وشاه‌نشینهای قوسی‌شکل، شخص را به یادمعماری مغربی دراسپانیامی‌انداخت ونیزبنای آرامگاههای تازه‌ای متداول‌گردید.

معماری التقاطی اکبرباشان بدعت شاهی وی، که اثرش رادرهمهٔ زمینه‌های خلاق عصر او به جای‌گذاشته، سازگاری می‌نمود. اکبر برای رقابت بـا اخناتون فرعون ـ که ازبسیاری جهات به وی شباهت داشت ـ کـوشید تا در معماری سبك جدیدی پدیدآورد. اما برخلاف معماری در تل‌العمارنه این امربیشتر به التقاط‌تمایل پیداکرد تا اصالت. این معماری اساساً جنبهٔ تجربی داشت وتلاشی بود برای پدید آوردن سبکی شاهانه، که قراربود الگوی تمام سبکهای ایالتی باشد. آغازاین سبك درواقع پیش از اکبر دربناهای شیرمشاه سوری دیده می‌شود. «این‌سبك‌ازمعماری، باشکوه وظرافت زیاد آغاز شد وبه چیزی تقریباً درمرحلهٔ جنون و افراط در تزیین اما همچنان زیبا ـ منتهی‌گردید.» [۳۳]

این نوع معماری برآن بودکه آگاهانه هردوسبك هندو و اسلامی پایه‌دار و قوسی را تقریباً در ابعاد مساوی باهم بیامیزد. [۳۴]گروه انبوه معمارانی‌که درفتح‌ـ پور سیکـری به‌کارگرفته شدند تا این که تصورات گستردهٔ ذهن اکبر را در زمینهٔ معماری تجسم بخشند، از سرتاسر امپراطوری مغول، و ازآن جمله‌گجرات ـ کـه ترکیب معماری‌هندوـ اسلامی‌پیش ازاین درآنجا به تکامل رسیده بودـ گردآوری شده بودند. [۳۵]

۱۳. مقبرهٔ شاه جهان و همسرش ارجمند بانو ملقب به تاج محل درشهرآگـره در مقبرهٔ تاج محل است.

معماری التقاطی اکبر برای برجستگـی بیشتر، ماسه سنگ قرمز را به‌عنوان مصالح معمولی باواردکردن مرمرسفید به‌کار برد. اصولاً، ساخت معماری، پایه‌دار بود و راهروها عموماً جنبهٔ تزیینی داشت. این معماری تأثیراتی را از معماری پنجاب و کشمیر، ازجمله دربه‌کاربردن بردن چوب، نشان می‌داد. گنبدهایش میان تهی بودو هیچگاه دوجداره نبود. بدنهٔ ستونها چند وجهی بود با سرستونهایی به‌شکل دوپایهٔ هلالی تزیینات آن عبارت بود از انواع کنده‌کاری ومنبت‌کاری که نقوش هندی‌را به‌کار می‌گرفت و ازطرحهای نقاشی تزیینی برای‌نمای درونی استفاده‌می‌کرد.[۳۶] معماری قصرهای‌اکبر، که«جهانگیرمحل» واقع در قلعهٔ آگره نمونهٔ عینی آن است، ویژگیهای‌قصرهای‌اسلامی وراجپوت‌را به‌هم درآمیخته‌است. قصراحمر درقلعهٔ آگره، وبخصوص صحن آن، کاملاً سبك هندو دارد. در چیتوریاگـوالیار این ویـژگیها جایی نداشت. [۳۷] «پنج محل» درسکری و آرامگاه اکبر درسکندره ـ که طرح این دومی گویاتوسط اکبرریخته‌شد وبه‌وسیلهٔ‌پسرش‌جهانگیرتکمیل گردید ـ ازطرح ساختمانی «ویهاره» (نوبهار) بودایی؛یعنی، طواف برگردگنبدهای بودایی‌به‌عاریت گرفته شده بود. [۳۸] این‌گونه طرح آرامگاه درآرامگاههای جهانگیرونورجهان در لاهور دنبال شد. ازطرف دیگر عناصر کاملاً ایرانی [۳۹] مجزایـی درمعماری اکبر، فی‌المثل در هیئت دروازهٔ باشکوه «بلند دروازه» درفتح پورسیکـری‌برجای مانده است. قلاع اکبر درآگـره و قلعهٔ اتوك نیز به لحاظ نمای بیرونی به شیوهٔ سنتی مغول، بدون تجربهٔ زیاد یا تأثیرات هندویی، طراحی شده است.

درزمینهٔ معماری همچون دیگر زمینه‌های سیاسی وفرهنگی، عصر فرمانروایی شاه جهان نقطهٔ مقابل دوران جدش اکبربود. تغییردرآن ناگهانی و تقریباً کامل ودر تاریخ معماری‌کم مانند بود. [۴۰] گوتس Goetz شروع تبلور تمدن مغولی‌هند رادرحدود ۳۷-۱۰۳۳/۷-۱۶۲۳می‌داند:«این‌تمدن براساس سه رنگ قرمز، سفید و سبز با اندکی آبی وطلایی بنا شده است: قصرها، مساجد، آرامگاههای واقع در باغهای سبز وخرم را، ازمرمرسفید برماسه سنگ قرمز ساخته‌اند... اما رنگ سفید

غلبه دارد وهمه چیزرا فضایی رؤیایی می‌بخشد که با سنگ کاری ظریف نمای بنا با سنگهای قیمتی، زیبایی آن افزونترشده است...» [۴۱]

آرامگاه اعتماد الدوله در آگـره، نشان عبور سریعی است از سبك ترکیبی اکبر، کـه از مرمر طلاکاری شده وسنگهای قیمتی استفاده مـی‌شد، به شیوهٔ دوباره ایرانی شدهٔ عصرشاه جهان. شیوه‌ای که شاه‌جهان پدیدآورد وبه رواج آن پرداخت، اساساً ایرانی بود. مرمرجای ماسه سنگ راگرفت وبا این تغییرمعماری عصر مغول به شکوهمندترین دوره‌های خود وارد شد. به‌خاطر ظرافت مرمر جودپور، کیفیت معماری معتدلترشد. به‌جای‌طرحهای سنگین،ظرافت وسبکی مورد توجه‌قرارگرفت. تزیینات،دیگرشکل قالبی نداشت وبا استفاده‌ازطرحهای‌مزین به‌سنگهای رنگارنگ عملی می‌شد. این امرهمچنین متضمن دگرگونی در عناصر معماری سبك نیز بود. آجرهای سفال گنبدهای دوجداره وگذرگاههای طاقدار ازسبك ایرانـی تقلید شده بود، اما در استفاده ازسفالهای رنگی صرفه‌جویی به‌عمل آمده بود. ستونها بـا سر ستونهای کمانی شکل استوانه‌ای، وبرگهای مصنوعی نیزمتداول گردید. این اسلوب درشاهکارهایی نظیرتالارهای بارعام وقصرهای آگره، دهلی وقلاع لاهور در مسجد مروارید واقع درآگره و در عمارت تاج محل نشان داده شده است، بـا آنکه این امر از ایـران اقتباس شده بود، لیکن به علت عدم تمایلش به استفاده ازآجر رنگی بجز تقلید آگاهانـه‌ای از ایـران ـ همچون مسجد وزیرخان در لاهورـ وبه خاطر اقتباس و سازواری تمام باشیوهٔ ایتالیایی؛ یعنی، استفاده از سنگ خارا بـه عنوان کارعمدهٔ تزییناتی، ازسبك دورهٔ صفویه‌متمایز می‌نمود [۴۲] تزیینات سنگی برروی پنجره‌ها با استفاده از نقوش کاملاً اسلامـی وهمین‌طور اشکال هندسی، طرحهای گل وگیاه، خطاطی، درخت سرو ایرانی وکوزهٔ شراب زیبایی را به‌کمال رسانید. این سبك خود اصالتاً به‌صورت یکی ازغنیترین سبکهای معماری جهان درآمد کـه درآن عظمت و جامعیت طرح با ظرافت زنانه ترکیب گـردید. [۴۳] قسمت اعظم این مرصع کاریها، که ازلحاظ شیوه، غربی‌و ازنظرهنری ومضمونی اسلامی‌است،

درمورد تاج محل توسط استادکاران هندو که ازقنوج [آمده بودند] صورت گرفت. اما درطراحی وساختن این «رؤیای مرمرین» عالی که شاید زیباترین بنای تاریخی است که دست بشر ساخته است، معمارانی به‌کار گرفته شدند که اغلب مسلمانان خارجی بودند، ازجمله عیسی افندی واسماعیل خان رومی که هردو ترك بودند، اما خوشنویسانی که کارهای خوشنویسی را انجام می‌دادند، ازشیراز، بغداد وسوریه آمده بودند.»[۴۴]

درحالی که شاه جهان درساختن بناها ازمرمر استفاده می کرد، استانهای غربی پنجاب، دیگر بار درساختن بناهایی مانند چوبرجی ومسجد وزیرخان، سبك ایرانی یعنی استفاده ازآجر وتزیینات دیواری را معمول داشتند. معماری باغ که درآسیای مرکزی متداول بود، پیش ازاین درباغهای شالیمار دردهلی ولاهور ودرباغهای نشاط وشالیمار نزدیك سرینگر به‌نقطهٔ اوج خود رسید.

اسلوبهای گوناگون ایالتی یا منطقه‌ای که توسط دولتهای اسلامی جانشین سلاطین دهلی به‌درجات متفاوت، قبول ویا رد می‌شد عناصر هندو را نشان می‌داد. اسلوبهای منطقه‌ای اسلامی گاهی اوقات درسبکهای معماری محلی پیشین هندو تغییراتی پدید می آورد.[۴۵] و گاهی هم از اصول ساختمان سازی اسلامی که ازخارج وارد شده بود جانبداری می کرد.

معماری اسلامی دراوایل استقرار اسلام دربنگال به‌کار جمع آوری مصالح آماده حاصل ازتخریب معابدهندو پرداخت. عناصر معماری هندومانند ستونهای کوتاه وضخیم درمعماری اسلامی جذب شد، درحالی که به‌نظر می‌رسد محراب‌در معماری بنگالی ازطاقچه‌های سقف معابد بودایی گرفته شده است.[۴۶]

سبك معماری گور که جنبهٔ محلی‌داشت، برویرانه‌های معماری هندوبنا گردید وسنگینیی داشت که درمعماری اسلامی دیگر جاهای هند دیده نمی‌شد.[۴۷] نقشهای زنجیروزنگ، و طرح درختان محلی مشخصاً منشأ هندویی دارد . برعکس ، سبك سقفهای تیردار، به‌علت کمیابی سنگها که ازآن‌ستون یاشاه تیر ببرند، بابنگال مناسبتی نداشت، با اتکا براستفاده ازآجر، بنگالیها سبك کمانی نوك تیز را پدیدآوردند وبه

تقلید از پشت‌بامهای کاهگلی هندی، سقفهای گنبدی را ابداع کردند.[۴۸]

معماری جونپور ازهمه‌جهت آمیزه‌ای از شیوه‌های هندو- اسلامی را نمایش می‌دهد. ستونهای هندو و جین بار دیگر آرایش اسلامی پیدا کرد. نظم ستونهای مسجد اتله Atala که در ۱۴۰۸/۸۱۱ به اتمام رسید، از الگوی معابد هندو پیروی می‌کندوحجره‌هایش-هرچند که‌ازدیرهای‌بودایی تقلیدشده - روبه‌بیرون بازمی‌شود، درحالی که‌گذرگاههایش صرفاً اسلامی است.[۴۹] بعضی دیگر از ویژگیهای سبك معماری جونپور، مشابهتهایی‌همچون استفاده از الگوهای ظریف‌هندی؛ ومخصوصاً برجستگی مقصوره؛ نمای روبروی‌گنبد؛ باسبك آسیای مرکزی دارد.

ازمیان اسلوبهای منطقه‌ای‌اسلامی،گجراتی ازهمه به‌هندو نزدیکتربود.[۵۰] عجیب اینکه بـا وجود تعصب فرمـانروایان تازه مسلمان کـه به وسیلهٔ آن قلمرو حکومتی‌خودرا اداره می‌کردند به‌علت مهمان‌نوازی، مناسبات فعال‌تجاری‌وسیاسی باصفویان وعثمانیها، فرصتهایی برای به‌کارگرفتن سیل مهاجرین تاره وارد مسلمان ازخارج ازهند ادامه می‌یافت، اما معماری مسجد آن همچنان از طرح معابد هندو وجین تبعیت می‌کرد. قسمتهای پایین گلدسته‌های‌مسجد دراحمدآباد ساخت هندویی دارد، لیکن اندکی بلندترشده است. به‌نظر می‌رسد درطاقچه‌های معابد هندوتصاویر آن را برداشته وجای آن را بانوشته‌های تزیینی اسلامی پرکرده‌اند.[۵۱] درعصر فرمانروایی سلطان محمود بگره Begra (۹۱۷ - ۱۵۱۱/۸۶۴ - ۱۴۵۹) برخی از ویژگیهای هندو دربناهای تاریخی ازقبیل آرامگاه مبارك سید درمحمودآباد واقع دردهلی، جای خود را به‌مختصات معماری اسلامی داد، حال‌آنکه آرامگاه ومسجد سردارخان که در عصر مغولها به‌سال ۱۶۸۰/۱۰۹۲ ساخته شده بطورمشخصی‌دارای اسلوبی ایرانی است.[۵۲]

معماری در قلمرو فرمانروایی اسلامی هند مرکزی، یعنی ملوه Malwa در نخستین پایتختش دهار Dhar، مانند گجرات برویرانه‌های معابد هندوبناگردید و مصالح تزیینی ونظم ستونها را مورد استفاده قرار داد.[۵۳] اما برخلاف گجرات،

درملوه ودر پایتخت تغلقها با رواج سبك اسلامی سنت هندو طرد گردید، [۵۴] که ویژگیهای متعددی ازقبیل برج وباروهای کنگره‌دار «پیکان» مانند وتلفیق طاقچه‌های کمانی باسنگ سردرهلالی را ازآن اقتباس کرد، درحالی که گنبدهای تخم مرغی و بامهای هرمی‌را ازسبك لودیه گرفته بود.[۵۵] همینکه پایتخت ملوه از دهار به‌مندو تغییر یافت، عناصر اسلامی معماری، بیش ازپیش، غلبه یافت.

مسجد جامع مندو، برخلاف مسجد جامع دهار کاملاً به‌سبك پایه‌دار است، بدون اینکه شیوه‌های ساختمانی پایه‌دار را که هندوان بومی ازآن تبعیت‌می‌کردند، بدان بیامیزد.[۵۶] معماری ملوه با زمینه‌ها وچشم‌اندازهای محلی انطباق یافت، اما این امر مانع تمایل فزاینده‌ای به‌استفاده ازرنگ‌کاری به‌سبك‌ایرانی که‌ظاهراً توسط هنرمندان مولتانی معمول گردیده بود، نشد.[۵۷]

انواع معماری اسلامی که دردکن به تکامل رسید، آمیزه‌ای بود از سبکهای سلطان نشین دهلی وتأثیراتی بعدی که ازایـران ومحتملاً ترکیه وارد شده بود.هر چندکه درمراحل‌بعدی، عناصر هندو بیشتر از پیش‌تأثیر کرد. طرحها وجزییات‌عظیم معماری دراویدی، به‌هرصورت، کلاً کنارگذاشته شد. در روزگار بهمنیان اسلوب ایرانی گاهی با سبك هند اسلامی، فی‌المثل در مسجد جامع گلبرگه، بهم‌آمیخت،و حال‌آنکه اغلب، نقشه وطرح ساختمانـی مجزا را توانست حفظ کند.گنبد پیازی شکل یاگنبد تیموری درگلکنده متداول گردید. معمـاری قلاع دکن دورهٔ اسلامی، ویژگیهای مشابهی باقلاع سوریه که درخلال جنگهای صلیبی برپاگردید دارد.بنای قصر دراواخر دورهٔ بهمنیان دربیدر شکل معماری ایرانی به‌خودگرفت، و به‌لحاظ تأثیر کاملش، برنقاشیهای دیواری وکاشیهای رنگی متکی بود. [۵۸] مدرسهٔ محمود گاوان که درسال۱۴۷۲/۸۷۷ دربیدر ساخته شد، همهٔ ویژگیهای معماری شمال‌ایران یا ماوراءالنهر را داراست کـه ترکیب آن ممکن است رأساً از معماری راجستان واقع درسمرقند تأثیرگرفته باشد. [۵۹] معماری برید شاهی (۱۰۲۹-۱۶۱۹/۸۹۳-۱۴۸۷) در بیدر عناصر ترکی را نشان می‌دهد و به تشکیل ساختمانی که عرصه‌ای

برای طرح کاشیهای رنگی فراهم می‌آورد بازگشت می کند.[۶۰] در عناصر ترك و ایرانی «وسعت و عظمت» معماری بیجاپور را که درآن تأثیرات ترکی بوضوح قابل تمیز است می‌توان دید.[۶۱] به مرورزمان عناصر هندو در معماری بیجاپور، مثل دروازهٔ مهتری محل که به‌صورت زیبایی تزیین شده است، رسوخ پیدا کرد.[۶۲]

درسند و پنجاب معماری اسلامی به‌صورت آزادانه‌تری اقتباس شد و باممانعت کمتری ویژگیهای برجستهٔ ایرانی، نظیر کار با چوب و آجرکاری و کاشیکاری را نگه‌داشت. برخی ازبناهای تاریخی مولتان، اوچ وتته وجوه مشترك بیشتری باعظمت وشکوه معماری تبریز واصفهان دارد[۱۴] تا باآگره یا دهلی و یا حتی لاهور.

۴- نقاشی

درقرن هشتم/ چهاردهم در روزگار حکومت تیموریان درآسیای مرکزی تحول شگرفی درنقاشی صورت گرفت: نفوذ چینی باتأثیرات ایرانی درهم آمیخت وهنر نقاشی درکارهای بهزاد درهرات دردربارسلطان حسین بایقرا به اوج کمال خود رسید. مغولان که به‌هندآمدند درسنن هنری بشدت مستغرق شدند.[۶۳] همایون در بازگشت ازایران هنرمندانی ازآن سامان نظیر، سیدعلی تبریزی وعبدالصمدشیرازی پیروان سبك بهزاد را باخود آورد.[۶۴] تبریزی در عصر حکومت شاه طهماسب کار می کرد و درشکل دادن به مکتب نقاشی صفوی سهمی بـرعهده داشت. این هنرمندان بنیاد نقاشی سبك مغولی هند را با این سوابق وسنن پایه‌گذاری کردند.

به‌این‌ترتیب نقاشی مغولی‌درهند، تداوم‌وانتقال شیوه‌های کمال یافتهٔ تیموریان ومکاتب اولیهٔ صفویان بود. این نقاشی هیچ‌گونه پیوندی نه باگذشته داشت و نه‌با شیوهٔ نقاشی هندی که پیشتر ازین فراموش شده بود واجانتا نمونه‌ای ازآن‌به‌حساب

۱۴. به‌این علت که این شهرها عمدتاً مسکن شیعیان بوده وبا ایران رابطهٔ مستمر و مستقیم داشته‌است.

می‌آمد، تخته شستی آن ایرانی بود ورنگهایی هم که به‌کار گرفته می‌شد، ازایران آمده بود . دورنمای آن هم کاملاً ایرانی می‌نمود. نسخه‌های خطی که برای مصور کردن انتخاب شده بود ، داستانهای عاشقانهٔ دورهٔ اسلامی نظیر خمسهٔ نظامی یا داستان امیر حمزه بود، وشیوهٔ نقاشی تیموری[۶۵] راکه از موارد هماهنگی رنگها وتلفیق پیچیدهٔ خطوط برخوردار بود ، توسعه بخشید. [۶۶] برخلاف چهرهٔ ایستای انسان درهنرقرون وسطای هند، شکل درنقاشی بازمانده ازشیوهٔ تیموری-ایرانی‌در محدودهٔ خود ازحرکت برخوردار بود. [۶۷] چهرهٔ انسان در نقاشی مغولی، مثل نقاشی ایرانی، دایره وار است وسه‌چهارم صورت‌رانشان می‌دهد. همین شیوه‌برای ترسیم طرح اعضا وچشم هم به‌کار می‌رود.[۶۸] در نسخه‌هایی نظیر، بابرنامه همهٔ جزییات طرح، رنگ وشیوهٔ پرداخت کلی، ایرانی باقی‌ماند.[۶۹] نفوذ سبک‌چینی ازطریق‌مکتب تیموری درنقاشی‌سبک‌مغولی‌نیزبرجای‌مانده وبه‌روشنی قابل‌تشخیص است.[۷۰]

سبک اولیهٔ نقاشان درباری اکبر که در آثاری نظیر نقاشیهای دوره‌های اخیر بر کتاب امیرحمزه دیده‌می‌شود، آمیزه‌ای‌ازهنرخوشنویسی رانشان می‌دهد وگرایش غالب درآن هنوز به‌طرح‌پردازی است. [۷۱] این اندك مایهٔ هندی‌کردن در نقاشی مغولی که در خلال دورهٔ فرمانروایی مغولان صورت گرفت ، تاحدی نتیجهٔ خصلت «بهگزینی فرهنگی» اکبر بود و تاحدی هم ضرورت انعکاس شکوه دربار و دراین هنر.. [این شیوه] ، تا آنجا واقعگرایانه بودکه درچارچوب سبك نقاشی ایرانی می‌گنجید و تا اندازه‌ای به‌علت به‌کارگرفتن هنرمندان هندو کـه ذوق پیکر نگاری آنها بسادگی می‌توانست، تحت ارشاد ونظارت اساتید ایرانی، باشیوهٔ نقاشی بیگانه منطبق شود. نقاشان هندوی دربار مانند دسونت Daswant زیر نظر عبدالصمد و دیگر هنرمندان ایرانی تعلیم یافتند. ازمیان نقاشان دربار اکبر که ابوالفضل علامی‌به ذکر نام آنها پرداخته است سیزده تن هندو وتنها چهار نفر مسلمان بودند. علامی‌با ذکر این که: «نقاشیهای آنها از میزان درك ما از اشیا فراتر است ودرحقیقت‌کم‌اند

کسانی که درعالم به‌پای آنها برسند»،[۷۲] از آنها ستایش کرده است.

درموضوعهای نقاشی عصر اکبر، تصاویر انسان وحیوان وگل وگیاه هندی و تصاویر رایج درهنر ایرانی؛ یعنی، انسان، حیوان وطبیعت درکنار هم جای گرفتند. هندی کردن شمایل انسان بخصوص درمینیاتورهای متعلق به‌آثار هندو مثل رزمنامهٔ (مهابهارات) قابل توجه است. [۷۳] حیوانات هندی درکنار حیوانهای مأنوس در نقاشی ایرانی ظاهر شده وصورت برخی ازحیوانات، مثل اسب، شکل بومی پیدا کرده است.[۷۴] شیوهٔ پرداخت آسمان، ایرانی باقی‌ماند. گلهای ایرانی تاحدودی شکل هندی به‌خودگرفت وگاه‌جای خود رابه‌گلهای هندی داد. شیوهٔ ترسیم برگهای درخت درجهتی متفاوت با مکتب نقاشی ایرانی، توسعه یافت. دورنمای ساختمان باچادرها وپردهٔ قالیچه‌ای دورآن به میزان وسیعی ایرانی باقی ماند اما تاحدی هم‌به واقعیت نزدیك شد.[۷۵] نظر داده‌اند که نقاشیهای اخیر امیرحمزه از نقاشی دیواری هند تأثیر پذیرفته است.[۷۶] برعکس، نقاشیهای دیواری کاخهای اکبر درفتح پور سیکری، برگردان بزرگ شدهٔ مینیاتورهای مغولی است ونه خلف آن، یعنی فرسکو ویا نقاشی روی دیوار هندی از قبیل آنچه که در «اجانتا» یا «باغ» به کار رفته است. مکتب نقاشی مغول باهندی شدن آن ـ بویژه بردست هنرمندان هندو ـ برخی اززیباییهای ظاهری اصیل درزمینهٔ خط ورنگ وتمایل به‌ترکیب را از دست داد، اما درمقابل قوت بیشتری به‌دست آورد. گسترش دورنمای خطوط متوقف ماند وکاراکتر انسان در مرکز توجه نقاش قرارگرفت. [۷۷] از طرف دیگر شیوهٔ ایرانی به شکل خالص آن، درآثار هنرمندان ایرانی دربارمغول، نظیر فرخ بیك برجای ماند.[۷۸]

یکی ازشگفت‌انگیزترین چیزهایی که درتاریخ هنردرحدود همین زمان پیش آمد، ظهور مکتب نقاشی راجپوت بود، که تفاوت آن با مکتب مغولی، عبارت‌بود ازطرد اساسی مضامین این جهانی نقاشی مغول، درجهت احیای محتوا وتصورات مذهبی هندو. آنچه که بهگزینی‌فرهنگی اکبر بدان انجامید محووترکیب سنن نقاشی تیموری ـ ایرانی هند نبود، بلکه جدایی نهایی موضوعات آنها ازیکدگربود. به‌رغم

خویشاوندی نزدیکی که ازلحاظ فنی باهم داشتند و به‌رغم این حقیقت شگفت‌آور که همین هنرمندان هندو قادر بودند بامهارتی یکسان درهردوسبك مغول وراجپوت نقاشی کنند. گوتز Goetz خاطرنشان می کند:

«جای تعجب است که درزمان حکومت اکبرسنت هندی پیروز نگردید. این سنت در اجزاء بیشماری نفوذکرد ، اما روح عصر اکبر که سرشار از سرزندگی و شادی ونشاط بود به‌تصویر [صحنه‌هایی ازقبیل]نبرد، محاصره، ورزش وشکارعشق می‌ورزید. همهٔ این‌مضامین نیازمند ترکیب‌پیچیده‌ای‌بود که نقاشی ایرانی‌می‌توانست آن را فراهم‌آورد نه سبك راجپوت آغازین.[۷۹]

مینیاتورهای رزم‌نامه (مهابهارات) را، هرچندکه دربطن مکتب مغولی‌جای گرفته، می‌توان نقطهٔ حرکتی برای عزیمت توسط مکتب‌نقاشی راجپوت تلقی کرد. هنرمندان هندوی تصویرگر مینیاتورهای مهابهارات ، نظیرکانهه Kanha ، جسونت وتارا، به‌نظر می‌رسد درخودآگاهی هنریی اساساًهندو، مستغرق بوده‌اند.[۸۰]روح هنر هندوکه قرنها ناپدید بود، گویی ناگهان‌خود را درآستانهٔ تولدی دوباره-اگرچه ازلحاظ‌فنی با وسیله‌ای‌خارجی‌بود- بازیافت. می‌توان گفت فن‌هندی‌باانگیزهٔفرهنگی نیمه خودآگاه، ازمکتب مغول منشعب شده ودر راه بازسازی تصورات هنری‌هندو به‌کارآمده است ، تا درآثار هنری خویش به نیازهـای‌آیین هندو واسطوره نگاری هندوان از ژرفـای نقاشی پاسخ بدهـد . دراین‌گونه‌آثار است که در تصویرهای حیوانات وگیاهـان و استفاده ازآبی نیلـی به عنوان رنگ پوست خدایان هندو، ویژگیهای ذاتی نقاشی هندو بار دیگر خود را به‌معرض نمایش گذاشت.

شخصیت دوگانهٔ هنرمند هندوکه در هردو سبك مغولی و راجپوت، به‌طور یکسان دستی داشت،خلاف آنکه‌دربادی امر به‌نظر می‌آید، متناقض وشگفت‌انگیز نیست. نهال‌نقاشی ایرانی که به‌وسیلهٔ مکتب مغولی درهند پاگرفت از سبك ویژه‌ای تبعیت‌نمی کرد. هنرمند دراصول فن ودرعالم‌استادکاری خویش یك تزیین کار بود. تشخیص آثار نقاشان‌سبك مغولی ازیکدیگر، هرچندکه امضا هم‌داشته باشد، براساس

ویژگیهای سبکی دشوار است. [۸۱] عظمت‌هنرمند درویژگیهای فردی نبود بلکه‌در کمال وی درسبکی معین نهفته بود. اگر شیوهٔ پرداخت نقاش، ذهنی می‌بود شاید، اتحاد یا ترکیبی ازعناصر هندوـ اسلامی را می‌توانست سبب شود. ازآنجاکه این شیوه‌ها جنبهٔ عینی دارد ، تنها اتحادی‌که نقاش هندو می‌توانست ، بین هردو مکتب پدیدآورد، درپاره‌ای اشکال فنی بود. به‌علت نداشتن شیوهٔ پرداخت ،کارکردن در این‌هردوسبك برطبق نیازها وماهیت امری‌که ازطرف حامیش بدان‌گماشته شده‌بود برایش یکسان می‌بود.

با این حال درکار هنرمندان هندوی دورهٔ مغول‌که به هر دو سبك نقاشی می‌کردند در پوشش ظواهر محسوس فنی، رگه‌ای درونی از احساس مذهبی‌عمیق وجود داشت‌که بوضوح ، وی را از هنرمند مسلمان‌که برایش نقاشی هیچ‌گونه مفهوم مذهبی نداشت ودرحقیقت تااندازه‌ای هم ضد مذهبی بود ، متمایز می‌کرد. درحالی‌که هنرمند مسلمان سخت سرگرم انتقال به‌حوزهٔ معینی ازهنرنقاشی،شوکت وتاریخ دربار بود،هنرمندهندو، در هنر خویش می‌توانست هویت آیین خویش را استقرار بخشد. نقاشی راجپوت ذاتاً در ذهن هنری و مذهبی هندو، بررد مضمون مینیاتوری مغول‌که ریشهٔ ایرانی داشت، استوار بود ؛ درحالی‌که ازشیوهٔ مینیاتور مغول برای بیان مفاهیم مذهبی هندو، استفاده می‌شد . بدین ترتیب دعوت اکبر به بهگزینی فرهنگی از طریق هنر بـا تنشهای درونی ، مذهبی ـ فرهنگی هندویی به نتیجه نرسید.

هنرمندان راجپوت برخی از ویژگیهای باستانی و ادبیات قومی خاص خود را به هنر نقاشی واردکردند . چنانکه بینیون Binyon اظهارکرده است : «نقاش راجپوت به جستجوی بیان احساسات یك قوم ازطریق خط و رنگ بر می‌آید ، به همان‌گونه‌که‌قصیده سرایان با بیان موزون، با تکیه برهمان اشکال سنتی، همان‌عشق به افسانه‌های دلپذیر وهمان محدودیتها به‌این‌کار می‌پردازند . نقاشی‌راجپوت هنری است‌که خیلی پیچیده نمی‌شود، وهمواره پیوند نیرومند خود را بارقص وآوازحفظ

می‌کند» [۸۲]

دراسلوب تنظیم خطوط ظاهری، به‌نظر می‌رسد که نقاشی‌راجپوت ازمکتب مغول درگذشته وبا [استفاده ازطرح] چهارخانه‌ای، به‌مینیاتورگجراتی نزدیك شده باشد. اخیراً نظریه‌ای مطرح شده که می‌تواند ریشه‌های بومی داشته باشد، مبنی بر اینکه محتملاً مکتب نقاشی ویجیانگراز طریق نقاشی دیوارکاخهای راجپوت،پدید آمده‌است، وسبك آن‌ازآن جا می‌تواند ازطریق‌بیجاپوربه‌راجپوتنه رفته باشد.[۸۳] وسیلهٔ عمدهٔ بیان آن خط است و آهنگ تصویر نمایانگـر همبستگی میان دو هنر موسیقی ونقاشی است،[۸۴] که هر دو درذهن هندوان ذاتاً با آیینهای مذهبی ارتباط می‌یابد. [۸۵] این امر رشد و مقبولیت «راگماله» درنقاسی راجپوت راکه درآن مقامهای موسیقی درنقاشی‌تجلی‌بیرونی یافته وبه‌طورسمبلیك بیان شده است،تشریح می‌کند. تبلور شیوهٔ پرداخت شکل‌انسان یاگروه انسانی درنقاشی‌راجپوت،حضوری تصادفی نیست، بلکه کاملاً خودآگاهانه، چهرهٔ انسان واقعی، مدور، ودرزمینه‌ای‌از رنگهای روشن واقع شده که‌گاهی همانقدر روحانی است که چهره‌های نقاشی در هنرباستانی مصر. [۸۶]

به‌علت حشرو نشر نزدیك رؤسای راجپوت با دربارمغول، سبك راجپوت‌در قرن یازدهم/هفدهم نخست درددربارهای جیپور، جودپور وبکنر Bikaner وبعداً درقرن دوازدهم/هجدهم درسرزمینهای کنگره، جامو و دیگرجاهای راجپوت بسط وتوسعه یافت.

در[نقاشی] دربارجهانگیرعنصر هندی که‌ازعصر اکبر به‌ارث رسیده،نیرومند بود وتوسعهٔ‌آن درنقاشی عصر مغول مورد تشویق قرارگرفت. دراین شیوهٔ نقاشی تأکید برتصویر نیمرخ وپرداختن به‌دورنماـ همانند صحنهٔ تئاترـ مشاهده می‌شود، لیکن اصالت طبیعت، طرح رنگهای ملایم، تزیینات عینی اما ظریف‌آن‌کاملاً نقطهٔ مقابل‌هدفهای مکتب راجپوت‌بود.[۸۷] به‌علت علاقهٔ واقع گرایانهٔ‌جهانگیر به‌طبیعت تسلیم به‌پیروی از اصالت طبیعت، دورنمایی معمول وبظاهر ایرانی گردید،[۸۸] که

ازنظر موقعیت‌جغرافیایی هندی می‌نمود، اما نه درمسیرنقاشی درحال ظهورراجپوت بود ونه تحت‌تأثیرآن واقع شد. این‌نقاشی درحقیقت‌ترکیب دوبارهٔ اصالت‌طبیعت درسبك نخستین مغول بود و درارائهٔ دورنمای‌کوهستان، طرح نیمدایره‌ای ایرانی رانگه داشت وحتی آن را به مکتب راجپوت نیز منتقل کرد.[۸۹]

درخلال دوره‌های فرمانروایی جهانگیر وشاه جهان، موضوع وشیوهٔ نقاشی مغول از مصورکـردن نسخ خطی ، به نقاشی دربار با تصویر امپراطور به عنوان عمده‌ترین‌چهره، تغییر شکل پیدا کرد.صورتگری درعصر حکومت‌شاه جهان‌به‌کمال خود دست یافت. در نقاشی صورت تفاوت عمده میان مکاتب مغول و راجپوت در این است‌که چهره‌ها در اولی حالاتی ویژه دارد و در دومی تحت تأثیر شمایلگری هندی ، از هم متفاوت نیستند . چهره‌هـای سبك مغولی علاوه براین شیوهٔ جانبی تزیینات غنی را پدیدآورد.

جریان[نقاشی] تیموری- ایرانی در زمان جهانگیر، بویژه طی‌سالهایی‌که با شاه‌عباس‌صفوی روابط دوستانه داشت ، ادامه یافت. خان عالم فرستادهٔ جهانگیر به ایران‌آلبومی ازنقاشیهای خلیل‌میرزای شاهرخی را ،که شهرت داشت استاد بهزاد بوده، باخودآورد. [۹۰] نفوذ[سبك] تیموریان به‌وسیلهٔ هنرمندانی از قبیل‌آقا رضا هروی‌که جهانگیروی را پیش‌از رسیدنش به‌سلطنت به‌خدمت خود درآورد،تقویت گردید. پسرش ابوالحسن، نقاش‌درباری‌ومورد التفات باقی‌ماند. «سیاه‌قلم» دردربار جهانگیر توسط محمد نادر سمرقندی ومحمدمراد ، هنرمندانی‌که ازآسیای مرکزی بودند، توسعه یـافت. [۹۱] عشق جهانگیر به زندگـی حیوانـات انگیزهٔ آن شد که استاد منصور در نقاشی حیوانات ، تخصص پیدا کند، هنری که نقاشان هندوی دربار، نظیرگوردن‌Govardhan ومنوهر نیز درآن استادی یافتند . یکی دیگر از نقاشان هندوکه توسط جهانگیر برای‌کشیدن چهرهٔ شاه‌عباس[۹۲] فرستاده شده بود بشنداس بود. او پیش ازاین می‌بایست برخی‌ویژگیهای سبك صفویهٔ‌آن روزگار را جذب‌کرده باشد . روشنی وصفای سنتی هنر ایرانی‌که بـا عشق جهانگیر به نقش

حیوانات ترکیب شده بود، درنسخ خطی عصر فرمانروایی وی، مانند دیوان حافظ دیده می‌شود.[۹۳] رویهمرفته ، تخت نشستی سبك مغولی در زمان جهانگیر و شاه جهان، ایرانی باقی ماند. رنگهای روشن، پیوستگی‌پرداخت رنگهای زنده‌واستفادهٔ مکرر از طلا، مورد توجه قرارگرفت.

درعصر فرمانروایی اورنگ زیب سنت اصیل مغولـی، دچار فترت شد وبه انحطاط گرایید. عناصر نقاشی راجپوت در قرن دوازدهم/ هجدهم به‌نقاشی مغولی راه یافت، حتی دردورهٔ انحطاط ، مکتب مغولـی برخی ازعناصر اولیهٔ خود نظیر ترکیب، تزیین و پرداخت رنگها را حفظ کرد، ولی عمق ، فضا وسرزندگی سرشار خود را از دست داد . [۹۴] این روند انحطاط در نسخهٔ خطی مصور نیرنگ عشق اثر غنیمت کنجاهی دیده می‌شود. [۹۵] در دورهٔ «آشفتگی» مغول ، هنرمندان هندو همین‌طور مسلمان‌دردربارهای فرمانروایان محلی کوچك به‌جستجوی حامی‌برآمدند واین حمایت رادر قرن هجدهم بویژه درکنگره،جامو ودیگرسرزمینهای کوهستانی شمالی، یافتند. دراینجا وجاهای دیگر نقاشی‌راجپوت ازبقایای نقاشی مغولی‌تجدید حیات پیداکرد وبهره‌مند شد. ازهمین بقایا نقاشی سیك نیز با اسلوبی متفاوت ونه چندان لطیف به وجودآمد. در شهرهایی مانندکلکته،که بیشتر غربی شده بود، هر آنچه‌که ازشیوهٔ مغول باقی مانده بود در نقاشی بازاری مستغرق گردید.

درقرن بیستم با الهام ازنهضتهای نوین‌غربی، نقاشی هندو واسلامی باردیگر خود نمایی کرد. اما درحالی‌که نقاشی نوین هندو ، صورتگری هندو را با روشهای نوین وفق داد، سبك خاص‌اسلامی «جغتایی»، بار دیگر روش‌خطی تزیینی‌ومیراث معنوی نقاشی مغول وصفوی را درکارهایی اندك رنگ پریده وبا اشکال ملایم اما دارای استقلالی‌کاملاً فردی احیا نمود ومتداول ساخت.

۳ـ موسیقی

موسیقی‌شاید تنهاهنری باشدکه درآن چیزی مانندترکیب سنن هنری‌اسلامی

وهندوصورت گرفت . طرز تلقی اسلام رسمی از موسیقی، عرصه اصلی تضاد بین علما وصوفیه درعصرالتمش وغیاث‌الدین تغلق بود.

ابتدا طرز تلقی‌صوفیه احتیاط آمیز، اما درنهایت‌درحوزهٔ خود مشوق گرایش مسلمانان هندی به‌سوی سماع بود . هجویری سماع را برای عرفا، تحت شرایط سخت؛ یعنی، بهنگام احساس نیاز معنوی شدید، و با فواصل زمانی زیاد وآن هم فقط درحضور پیر جایز می‌دانست . ازمیان چهار فرقهٔ معروف صوفیه درهند، تنها چشتیه به‌الهام نشاط‌انگیز سماع علاقه نشان می‌داد. سهروردیه‌عموماً اعتنایی‌نسبت‌به سماع نداشتند و درعوض خواندن قرآن را توصیه می کردند . فرقهٔ قادریه عمدتاً باسماع، بخصوص سماع توأم با سازو آواز مخالف بودند. لیکن مخالفت نقشبندیه باموسیقی، ازآن‌هم شدیدتر بود.

خواجه معین‌الدین چشتی بنیانگذار فرقهٔ چشتیه درهند وجانشین وی،بختیار کاکی، برای انگیزه‌ای روحی موسیقی گوش می کردند . [۹۶] دردهلی این کار در عصر فرمانروایی التمش مورد تشویق قرارگرفت، و این امر تا اندازه‌ای به‌دلیل ارادت التمش به‌بختیار کاکی وتاحدی‌هم به‌خاطر تشویق این کار از جانب دوتن‌از قضات‌دهلی به‌نامهای‌حمیدالدین‌ناگوری‌ومنهاج سراج جوزجانی مورخ بود.[۹۷] درمجالس نظام‌الدین اولیاغزلهای امیر خسرو همراه موسیقی اجرا می‌شد وازآنجا که برخی ازآنها باردیگر در دربار علاءالدین‌خلجی[۹۸] از حفظ خوانده‌می‌شد، رفته‌رفته موسیقی به‌عامل ارتباط فرهنگی غیر مستقیم میان اماکن صوفیه و دربار تبدیل می‌شد. به‌عقیدهٔ نظام‌الدین اولیا اثرهنری چه منظوم و چه منثور لذتی معنوی می‌بخشد. تأثیر نظم بخصوص اگربه‌آواز خوانده شود بیشتر است.[۹۹] موسیقی به‌سه‌صورت می‌تواند باشد: اول نوعی که‌آدمی را شاد می کند، دوم نوعی که می‌گریاند وسوم‌نوعی که شخص راازخود بی‌خودمی کند.[۱۰۰] آنچه که‌حقیقتاًاهمیت دارد، عمق معنوی صوفی است و نه ابزار وآلات و سازوآواز همراه باآن. [۱۰۱] گوش دادن به‌موسیقی تنها با عشق به‌خدا جایز است، هرچندکه شعری که خوانده

می‌شود، ممکن است ناظر برعشق ظاهر باشد، صوفی باید تعبیر وادراکش ازموسیقی برحسب عشق الهـی صورت گیـرد، آنچه تشکیل دهندهٔ یك مجلس سمـاع است نوازندگان، آهنگ، مستمعین و آلات موسیقی است. برای اینکه موسیقی جایز باشد، نوازندگان باید مرد وبالغ باشند نه‌زنان وجوانان خوش سیما. اشعـاری که برای موسیقی تنظیم می‌شود نباید کفرآمیز ویا عوامانه باشد، قلب شنونده باید سرشار از عشق به‌پروردگار باشد وازبه‌کار بردن ابزار موسیقی اجتناب شود. به‌طور خلاصه موسیقی درصورتی مستحسن است که راهبر به‌عشق‌به‌خداوند باشد، وگناه‌آلوداست زمانی که محرك شهوتهای نفسانی قرارگیرد.[۱۰۲]

درپی تشنجات سیاسی، غیاث‌الدین تغلق، مجمعی مرکب از۲۵۳ تن ازعلما را دعوت کرد تا مسئلهٔ جواز سماع را برحسب قوانین‌شرعی مورد بحث‌قراردهند. علمای حنفی؛ یعنی، قاضی‌جلال‌الدین وشیخ‌زاده جامی باسماع مخالفت‌کردند، اما نظام‌الدین اولیا که دراین انجمن مدافع‌سماع بود، درتأیید موسیقی به‌حدیثی استناد جست که سندیت آن محل اختلاف بود. به‌هرحال عقل‌گرایـی همچون امـام‌الدین مولتانی که به‌سراسر دنیای اسلام سفرکرده بود، گواهـی دادکه مجالس سماع در اماکن صوفیه درسرتاسر عالم متداول بوده است. وغیاث‌الدین تغلق برآن شد که‌در مورد صوفیه استثنا قایل شود. اما فرق دیگر نظیر قلندریه یا حیدریه را، ازآنجاکه درموردآنها ظن طلب لـذات جسمانـی می‌رفت، از مجالس استماع موسیقی منع کرد. نظرنظام‌الدین اولیا درآخرین سالهای حیات وی به‌دیدگاه شرع نزدیك شد. نوشته‌اند وی خاطرنشان ساخت که چیزی راکه درشرع نهی شده، نمی‌توان جایز شمرد. اما مطلب این است که درمورد مسئلهٔ سماع میان فقها اختلاف است. فقهای شافعی سماع با ابزار را جایز می‌دانند وفقهای حنفی ممنوع؛ از اینرو هر تصمیمی که یك سلطان درزمانی خاص می‌گرفت، لازم می‌آمدکه به مثابهٔ قانون تلقیّ شود. هرچندکه رقص طرب‌انگیز نمی‌توانست مجاز شمرده شود.[۱۰۳]

به هرحال سنت چشتیه دایر برتلقی موسیقی به عنوان ابزاری ضروری برای

حالت وجد، ادامه پیدا کرد. این سنت برای زبان تصنیفهای‌موسیقی، برشعرفارسی تکیه‌کرد. اما دربرخی ایالتها بزودی جمله‌هـای ملمع فارسی‌ـهندی را بـه‌عـاریت گرفت ویا [با وضعیت‌خویش] متناسب ساخت. بدین ترتیب می‌بینیم که‌درقرن‌نهم/ پانزدهم، بهاءالدین برناوی الحان موسیقی ایرانی یا پیوندی نظیر«خیال» یا «قول» یا«ترانه» را تصنیف کرد. واز طرف دیگر لحنهـای صرفاً هندی یا اشکال موسیقی نظیر جکری چوت کلاChutkula را پدیدآورد.[۱۰۴] دراین اخذ واقتباسها سنت وحدت وجودی یا اخلاقی شعروموسیقی هندومورد قبول واقع گردید، اما موسیقی مذهبی ومقدس منحصراً به‌عنوان عملی شرك آمیز رد شد. درحدود همین‌روزگاربود که‌گیسو درازآهنگهای هندی وجدآور را «بنابرضرورت هنر»ا[۱۰۵] موردتشویق قرارداد وتابدانجاپیش رفت که رقص وجدآورصوفیه‌را[۱۰۶]، که عموماًدرتصوف هندی تشویق می‌شد، روا دانست.

ابن عربی، که نفوذ او جریان تصوف هندی را به‌لحاظ ظاهر ومعنا درخلال قرنهای ۸و۹/۱۴و۱۵ شکل بخشید، احتمالاً به‌دلیل تمایلات زاهدانهٔ مسیحی که در دیدگاه ابن عربی جذب شده است‌باسماع موافقت‌چندانی نشان نمی‌داد. ابن‌عربی قرائت قرآن راترجیح می‌داد وپس ازآن هم خواندن اشعار عرفانی را. امابا‌گوش دادن به نـوای موسیقی و رقص وجـدآور، هلهلـه یـا خلسهٔ ساختگـی مخالفت می‌ورزید.[۱۰۷] درحقیقت تاآنجاکه به عمل سمـاع صوفیه مربوط می‌شود،عقیده براین است‌که این تصوف هندی بودکه ازلحاظ بهگزینی آن را پذیرفت وازآنجا به‌دیگر سرزمینهای اسلامی منتقل‌شد.[۱۰۸] رقص وجدآور وناشی از سماع‌صوفیه ممکن است از اصل شمنی بوده باشد.[۱۰۹] اما برخلاف‌عرف مولویه ودیگرفرق درترکیه، صوفیان هندی موسیقی را تقبیح کردنـد. سنت رقص وجدآور منسوب‌به بهاءالدین زکریا مولتانی سهروردی[۱۱۰] وهمین‌طورگزارشهای بعدی‌که اختراع برخی ازمقامها والحان نظیر «مولتانـی»[۱۱۱]به اونسبت داده شده، باتوجه به‌عدم تشویق موسیقی ازجانب سهروردی ممکن است مجعول باشد.

طرز تلقی نقشبندیه از موسیقی، که شیخ احمد سرهندی نمونه آن است مبتنی بود بر سوءظن؛ نشئه که دیگر فرق از طریق سَماع به جستجوی آن بر آمدند، نقشبندیه مدعی شد که بدون هیچ گونه تحریك شهوانی به‌طور مدام ورأساًبدان دست یافته‌اند. آنها موسیقی را وسیله‌ای برای الهام درونی وتنها برای افراد خارج ازفرقهٔ آنها که تجربهٔ وجدشان بی‌ثبات بود، به‌حساب می‌آوردند. [۱۱۲]

مجالس میگساری دردربارهای سلاطین ضعیف وشهوترانان، بیشتر دایر بودو به‌نظر می‌آید که باحمایت معزالدین کیقباد آغاز شده باشد. این شیوه درمجالس بزم جلال‌الدین خلجی که غزلیات امیرخسرو توسط زیبارویانی همچون فوتاهه ونصرت خاتون به آواز خوانده می‌شد، دوام یافت. [۱۱۳] گوپال، نوازندهٔ دکنی، به‌خدمت دربار علاءالدین خلجی [۱۱۴] در آمد که ازجهت معنوی وذوق موسیقی تاحدی به‌قالب موازین صوفیانه در آمده بود. امیرخسرو حلقهٔ اتصال میان اماکن صوفیه و دربار به شمار می‌رفت. مصنفات وی، هم دراینجا وهم درآنجا به‌طور یکسان مورد توجه بود.

امیرخسرو آشنایی کاملی به‌اصطلاحات فنی موسیقی ایرانی داشت ودرآثارش اصطلاحات موسیقی را آورده است. [۱۱۵] معرفت وی به‌موسیقی هندی نیزدراستفاده‌اش ازاصطلاحات مربوط به‌آن پیداست. محتمل است که وی کوشیده است این دوشیوهٔ موسیقی را باهم پیوند دهد، اما با نبودن شواهدی موثق وکافی، تعیین سهم دقیق او دراین امر دشوار است. [۱۱۶]

برای تعیین سهم امیرخسرو در تلفیق وتوسعهٔ موسیقی هندو-اسلامی درهند، ناگزیریم بیشتر به‌روایات بعدازوی استناد کنیم. اختراع شماری ازالحان تازه ازقبیل نخجیر، ایمن، عشاق، موافق، زلاف، فرغانه، سراپرده، فرو دست وخیال به‌وی نسبت یافته است. [۱۱۷] بااطمینان می‌توان پذیرفت که‌دست کم قول وغزل موسیقی (که‌درمجالس صوفیه به‌آواز خوانده می‌شد) برای نخستین بار توسط امیرخسرو متداول گردید. [۱۱۸] اختراع سه‌تار را که اصلاً دارای سه‌سیم است، به امیرخسرو نسبت می‌دهند. اما وحیدمیرزا درپژوهش محققانه‌اش دربارهٔ امیرخسرو اقراردارد [۱۱۹] که‌نتوانسته است

هیچگونه‌نشانه‌ای ازاین موضوع درآثار امیرخسرو ویامعاصران وجانشینان‌بلافصل وی بیابد وبر آن است که سه‌تار شاید درقفقاز پیدا شده باشد ونه درهند. این‌احتمال راهم که نام‌سازهای گیتار Guitar وزیتار Zither فرنگی باکلمهٔ سه‌تار همریشه‌باشد نمی‌توان‌رد کرد. نوازندگان همعصر امیر خسرو که نامشان درآثار وی‌آمده است، تقریباً همگی مسلمان‌اند وبیشتر سازهای موسیقی مذکور درآثار وی،نامهای‌ایرانی دارند.[15] [۱۲۰]

حمایت دربار ازموسیقی درسطحی فرهنگی وپرداخته درزمان محمدبن‌تغلق ادامه یافت.[۱۲۱] درعصر فرمانروایی فیروز تغلق، که نسبت‌به‌رعایت‌اصول‌مذهبی‌و اخلاقی سختگیر بود، حمایت یکی ازنجبای دربار وی یعنی ابراهیم حسن(ابراجه) سبب شد در۱۳۷۵/۷۷۷غنیة‌المنیه رساله‌ای فارسی که‌ابزارهای‌موسیقی ورقص‌هندی وآداب سلوك خنیاگران درمجالس‌سماع را مورد بحث قرار می‌دهدو به‌پردهٔ‌وصف می کشد، پدیدآید.[۱۲۲]

عناصری از قبیل «نوبت» که رنگ‌آسیای مرکزی داشت، در خلال یورش تیمور درهند متداول گردید. [۱۲۳] درعصر فرمانروایی‌اسکندر لودی مجموعه‌ای‌از لحنهای هندی‌گردآوری وبه‌نام وی‌موسوم‌گردید. درخلال قرون ۹تا ۱۵/۱۰ تا ۱۶ سلاطین‌محلی مسلمان هند درپیشرفت موسیقی سهم عمده‌ای داشتند.

اختراع هفده «راك» (لحن‌موسیقی) به‌سلطان حسین شرقی جونپوری نسبت یافته که ازآن‌میان۱۲تا«شیام»،۴تا «نودی» ویکی «اسواری» است[۱۲۴]، انواعی که تقریباً همگی یا هندی است ویا فقط اندکی ازسبك وشیوهٔ ایرانی مایه‌گرفته است. یکی دیگرازحکام محلی مسلمان‌گجراتی مظفر دوم ۲۶-۱۵۱۱ انواع‌گوناگونی‌از موسیقی صرفاً هندی ازقبیل سورمبه، ذیا، چهند ودهره را تصنیف‌کرد.[۱۲۵] شمار زیادی ازالحان دراویدی هندی راگویند بکشوه‌Bakshawa یکی از نوازندگان دربار بهادرشاه گجراتی ۳۷-۱۵۲۶ ابداع نمود.

۱۵. تا امروز استادان موسیقی درهند غالباً مسلمان‌اند.

جنبش الفی (هزاره‌ای)، درمرحلهٔ مهدویگری آن، با موسیقی مخالفت ورزید. [۱۲۶] امابه‌نظر نمی‌رسد که ممانعت مؤثری ازمشارکت مسلمین در زمینهٔ موسیقی هندی به‌عمل آورده باشد. واین امر تحت حمایت اکبر به‌منتهای شدت خود رسید. دراین مرحله موسیقی هندو- اسلامی جنبهٔ التقاطی و همینطور تلفیقی پیدا کرد. نامورترین نوازندگان عصر اکبر، تانسن Tan Sen یك گور برهمن بود که شهرت داشت به اسلام گرویده و مرید شیخ محمد غوث گوالیاری، از اولیای شطاریه شده است. او بهگزین و بلکه مرید شاعر هندو، هیرانداس، و دوست شاعر معروف دیگر هندو، سورداس بود. [۱۲۷] نوشته‌اند که سبحان خان یکی از نوازندگان دربار اکبر، کنار قبر پیغمبر درمدینه قوالی کرد. [۱۲۸]

در ۱۶۶۶/۱۰۷۷ فقیرالله، بنا به درخواست راجه‌مان سنگ Raja Mana Singh اثر معروف خود «راك دوربان» را، که ترجمه‌گونه‌ای ازسنسکریت ویکی ازموثقترین آثار در باب موسیقی هندی به فارسی است، تألیف کرد . این اثر الحان متنوع هندی- مناسب بافصول و یاساعات شب وروز - واصول تصنیف مقامها راموردبحث قرارمی‌دهد. فقیرالله ازمیان نوازندگان معاصر خودپنجاه‌تن را بر می‌شمارد که بیشتر آنها مسلمان بوده‌اند، [۱۲۹] همچنانکه بیشتر نوازندگان مشهور ملازم دربار جهانگیر نیز مسلمان بودند. [۱۳۰] حمایت از رقص وساز و آواز، دردربارشاهجهان ادامه یافت [۱۳۱] ومیرزا روشن ضمیر، پاری جاتکه Parijataka اثر معروف سنسکریتی را درزمینهٔ موسیقی، به‌فارسی برگردانید. [۱۳۲] با وجود آنکه اورنگ زیب نوازندگان را ازدربار خود راند [۱۳۳]، کارهای تحقیقاتی درباب موسیقی در دورهٔ فرمانروایی وی ادامه یافت. شمس الاصوات، رساله‌ای دربارهٔ موسیقی، به‌سال ۱۶۹۸/۱۱۱۰ تألیف گردید. [۱۳۴]

ابراهیم عادلشاه دردکن حامی بزرگ موسیقی، همین‌طور نوازنده‌ای با استعدادو مؤلف مجموعه‌ای ازالحان نورسها [۱۳۵] بود که‌برخی از آنهابه‌تاریخ اساطیر هندو متعلق است و برخی دیگر ودرمنقبت گیسو دراز وتعدادی هم آهنگهای عاشقانه

است. آگاهی او به اصطلاحات فنی موسیقی کامل نبود، اما کتاب وی به دستور خودش به فارسی ترجمه شد. لحنها هندی بود، لیکن در ترانه‌ها، آزادانه ازواژه‌های فارسی استفاده می‌شد. همچنین نوشته‌اند که ابراهیم عادلشاه دوم، برای نوازندگان درنورس‌پور واقع درپایتخت، محل بخصوصی بنا کرد. سنت حمایت از موسیقی دردکن تا روزگار تیپوسلطان دوام یافت. در روزگار وی به‌سال ۱۷۸۵/۱۲۰۰ حسن‌علی‌عزت، مفرح‌القلوب خود را که درتفسیر موسیقی بود و از سازهـای موسیقی ایرانی بحث می‌کرد ومزین به‌اشعار فارسی واردو(ریخته) بود[۱۳۶]، تألیف کرد. شعر وموسیقی، گاهی اوقات درقالب شعر «ریخته» که‌درخلال قرن دوازدهم/هجدهم بویژه برای آواز-خوانـی تصنیف گردید، بهم در آمیخته است، [۱۳۷] بـه همین ترتیب به موازات، «دهره»های هندی برای اشعار فارسی ساخته می‌شد وباهم اجرا می‌گردید. درراگما-لای‌بنگالی- که به‌توصیف مقامهای متنوع موسیقی هندی می‌پردازد- وپس از ذکر نام هریك ازخدایان هندو ویژگیهای اورا با استفاده از شعر علائول، [۱۳۸] شاعر مسلمان، توضیح می‌دهد، روندی مشابه مطرح بود . بهمین نحو تاله نامهٔ ۱۲۵۶/ ۱۸۴۰ بنگالی محتوی آثـار مصنفین هندو وهمینطور مسلمان است. با مطالعهٔ رشد موسیقی، که‌درآن، دو فرهنگ هندو واسلام بیشتر از هرچیز به‌هـم نزدیك شده‌اند، متوجه می‌شویم که عناصر هندو، عناصر اسلامی را باموفقیت درخود جذب وتحلیل کرده است. جریان ترکیب راگهای هندو ومقامهای ایرانی که از روزگار امیرخسرو آغاز شده بود، توسط «واجد علیشاه اودهی» حامی‌وصاحب نظر بزرگ درموسیقی نیمهٔ قرن‌نوزدهم، به‌عنوان پیوندی طرفینی تلقی شد.[۱۳۹] ولیکن سرانجام‌بتدریج سنت کهن موسیقی هندو غلبه‌یافت ودرزمینهٔ‌موسیقی «رها»ها rahas که‌واجدعلیشاه ابداع کرده بود، انعکاس پیدا کرد.

یادداشتها

ارجاعات مختصر: هرجا که ازکتاب یك نویسنده نقل شده است اسم مؤلف در یادداشتها به عنوان ارجاع اختصاری آمده، برای تفصیل مرجع به کتابشناسی ضمیمه مراجعه شود.

فصل اول

۱ـ ابوالقاسم فرشته، گلشن ابراهیمی (ترجمهٔ انگلیسی Briggs)، ۱/ ۱۴ـ۱۱۳.

۲ـ منهاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری، (کابل، ۱۹۶۴) ۱/ ۴۶۱.

۳ـ امیرخرد، سیرالاولیاء، (دهلی، ۱۸۸۴) ۳۲ـ۵۲۹؛ عبدالحی، نزهةالخواطر، (ترجمهٔ اردو)، (لاهور ۱۹۶۵) ۲/ ۹ـ۱۶۷.

۴ـ فرشته (Briggs) ۱/ ۴۰۲.

۵ـ شهاب الدین ابوالعباس احمد، مسالك الابصار، (ترجمهٔ انگلیسی به نقل از Elliot)، ۳/ ۵۸۰.

۶ـ نزهة الخواطر، ۲/ ۱۸۰.

۷ـ عبدالباقی نهاوندی، مآثر رحیمی، Ms in ASB. F. 21.

۸ـ فرشته (Briggs) ۱/ ۵۶۲.

۹ـ عبدالحق دهلوی، المکاتیب والرسائل (دهلی ۱۸۷۹) ص ۸ـ۱۲۷ به بعد.

۱۰ـ فتاوی عالمگیری (ترجمهٔ اردو)، (لکنهو ۱۸۸۹)، ۲/ ۸۲۹ـ۳۷۰.

۱۱ـ نگاه کنید به صفحات ۵ـ۲۵.

۱۲ـ احمد علی بتالوی، نصرة المجتهدین، (لکنهو ۱۸۹۵).

۱۳ـ اسدالله تلهاری، قوت حنفیه، (بداؤن ۱۹۰۵).

۱۴ـ برای اطلاع از آثار کلامی نوشته شده در هند نگاه کنید به: رحمان علی تذکرهٔ علمای هند، (لکنهو ۱۹۱۴)؛

M. H. Zubayd Ahmad, Contribution Carl Brockelmann, : of India to Arabic Literature thes.

رسالهٔ دکتری وی در دانشگاه لندن.

Geschichte der arabischen Literatur, (weimar and Leiden, 1898 – 1949), ii. 219–22, 415–22,503–4.

۱۵ـ رحمان علی، ۳.

۱۶ـ همان مأخذ، ۲۳ و ۱۷۹.

۱۷ـ برنی ، ۴۶.

۱۸ـ همان مأخذ، ۶ـ۳۴۵.

۱۹ـ محمدبن تغلق، بخشی ازخاطرات وی که در

BMAdd, MS, 25, 785 ff 316 b – 317 a.

آمده است.؛ برنی ۵ـ۴۶۴؛ خواجه محمدحسینی گیسودراز، جوامع الکلم ،

BM Or. 252, ff. 141 a–b.

۲۰ـ عبدالله، تاریخ داودی BM Or . 197, ff 22 b –23 a ؛ رحمان‌علی، ۱۰۱.

۲۱ـ س. م. اکرم، آب کوثر، (لاهور ۱۹۵۲) ۵ـ۶۴.

۲۲ـ زبید احمد، ۱۸۵.

۲۳ـ برنی ۹۲؛ امیرخسرو، مطلع الانوار (لکنهو ۱۸۸۴). ۶ـ۵۵ و ۶۹.

۲۴ـ وصاف (بمبئی ۱۸۷۷) ۱۱ـ۳۱۰.

۲۵ـ ابن بطوطه (قاهره ۱ـ۱۸۷۰) ۲/۵۴.

26– L. Massignon, *Essai sur les origines de Lexique Technique de la Mystique musulmane*, (Paris, 1922), 67.

۲۷ـ بداؤنی، ۲/۲۵۵؛ شیخ احمد سرهندی، مکتوبات، (لکنهو۱۸۷۷)۱/۴۷ ؛ نامهٔ اکبر به عبدالله خان اوزبك بـه نقل از ابوالفضل علامی ، مکتوبـات ، (لکنهو ۱۸۶۳)، ۲۱.

۲۸ـ عبدالحق دهلوی، ذادالمتقین ،

BM Or. 217. ff. 10 b – 41b, 48 a – 134 b.

۲۹ـ ابوالکلام آزاد، تذکره، (لاهور، بی‌تاریخ)، ۲ـ۳۰.

۳۰ـ خلیق احمد نظامی، عبدالحق محدث دهلوی، (دهلی۱۹۵۳)۴ـ۲۴۲، ۳۰۲ـ ۲۹۷،۷۷ـ۳۲۵.

۳۱ـ عبدالحق دهلوی، اشعة اللمعات، (لکنهو، بی‌تاریخ).

۳۲ـ عبدالحق دهلوی، تکمیل الایمان،

10 Pers. MS 2756 ff 2a – 3 b, 9 b.

همان نویسنده، فتح المبین، نسخهٔ خطی (کلام ۷۶) درکتابخانهٔ آصفیهٔ حیدرآباد، دکن؛ همان نویسنده، مرج البحرین، (کلکته ۱۸۳۱).

۳۳ــ حاجی خلیفه، کشف الظنون (لایپزیك)، ۲۲۵/۴ و ۲۴۱/۶، ۷۹۸/۷ و ۹۱۴.

۳۴ــ نزهة الخواهر (ترجمهٔ اردو)، ۲/۲ــ۱۴۰.

۳۵ــ شاه ولی‌الله، تحفة الموحدین، (دهلی ۱۸۹۴) ۲۹ــ۶.

۳۶ــ ولی‌الله، حجةالله البالغة، (کراچی ۱۹۵۳) ۴/۱.

۳۷ــ همان مأخذ ۲۸۴/۱ . D. Rahbar, *M. W.*, 155, 347–58

۳۸ــ ولی‌الله، عقدالجید، (ترجمهٔ انگلیسی).

۳۹ــ ولی‌الله، ازالة الخفاء، (کراچی، بی‌تاریخ). برای درآمدی برآراء ولی‌الله نگاه کنید به:

A. Bausani, «Note su shah waliullah di Delhi» in Annali, N. S. x. (1961), 99.

۴۰ــ ابوالحسنات ندوی، هندوستان کی قدیم اسلامی در سگاهین (اعظم گره ۱۹۳۶) ۹۷.

۴۱ــ شاه عبدالعزیز، ملفوظات، (میرت، بی تاریخ)، همهٔ صفحات.

۴۲ــ شاه عبدالعزیز، فتاوا، (دهلی ۱۹۰۴) ۱۷ــ۱۶.

۴۳ــ برای اطلاع از سید احمد بریلوی و جنبش «مجاهدین» وی نگاه کنید به: غلام رسول مهر، سید احمد شهید، (لاهور ۱۹۵۲)؛ همان نویسنده، جماعت مجاهدین، (لاهور ۱۹۵۵)، وسرگذشت مجاهدین، (لاهور ۱۹۵۶). درزبان انگلیسی نگاه کنید به:

W. W. Hunter, *The Indian Musalmans* (London, 1871); Aziz Ahmad, *Studies in Islamic culture in the Indian Environment* (ICIE), (Oxford, 1964) 209 – 17; I. H. Qureshi, *The Muslim Community of the Indo – pakistan sub – continent*, ('s– Graven – hage, 1962), 193 – 211.

44. M. Nurul Karim, «part played by Haji Shari – 'at–Allah and his son in the socio political history of East

Bengal» , *Proceedings of the Pakistan History Conference* , (Karachi,1955)175–82;Abdul Bari,«The Fara' idi Movement», Ibid, 197 – 208 ; M. D. Ahmad Khan, *History of the Fara' idi Movement in Bengal*, 1818–1906, (Karachi, 1965).

۲۵ـ فخرالدین احمد، ازالة الشکوك، (الله‌آباد ۱۸۸۰) ، ۷۴ـ۶۶.

۴۶ـ ابراهیم میرسیالکوتی، تاریخ اهل الحدیث، (لاهور ۱۹۵۳)؛
EI[2] i. 256–60 ; Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and pakistan* (*IMIP*), (London ، 1967) , 113–22 ;

رحمان علی ۵ـ۹۴.

۴۷ـ راجع به‌مودودی، نگاه‌کنید به: Aziz Ahmad, *IMIP*, 208–23

برخی از نوشته‌های مودودی من جمله این آثار وی به زبان انگلیسی در دسترس است:
– *Towards Understanding Islam*, (Lahore, 1960), *Islamic Law and Constitution*, (Lahore, 1960).

از میان آثار پرحجم وی به اردو اینها از همه مهمتراست: تفسیر وی برقرآن؛ تعلیمات (لاهور ۱۹۵۵)؛ دعوت اسلامی (رامپور، ۱۹۵۶)؛ و اسلامی تهذیب اور اوسکی اصول و مبادی، (لاهور ۱۹۶۰).

48– Mawdudi *Towards Understanding Islam*, 3.

49– Ibid, 152–3.

50– Mawdudi , *Islamic Law and Constitution*, 147–60.

۵۱ـ محبوب رضوی، تاریخ دئوبند ، (دئوبند ۱۹۵۲) ؛ حسین احمد مدنی ، نقش حیات، (دهلی ۱۹۵۳). Aziz Ahmad *IMIP*, 103–13

52– J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, (London, 1924), 350.

53– M. Mujeed, *the Indian Muslims*, (London, 1967), 413 – 14.

54– Aziz Ahmad, *IMIP*.

۵۵ـ سید احمدخان، تفسیر القرآن، (لاهور، ۹۵ـ۱۸۸۰).

۵۶ـ سید احمد خان، التحریر فی‌اصول التفسیر ، (۱۸۹۲)، ۶ـ۳۲.

۵۷ـ سید احمدخان، آخری مضامین، ۳۴ـ۱۲۸؛ همان نویسنده، خطبهٔ احمدیه، (آگره، ۱۸۷۰) ۵ـ۳۳۴؛ چراغعلی، رسائل، (حیدر آباد، ۱۹ـ۱۹۱۸)، ۹۹.

۵۸ـ محمد قاسم نانوتوی درتصفیة العقائد، (دهلی ۱۹۰۱)؛ اشرف علی‌تهانوی،

الانطباقات المفیده عن الاشتباهات الجدیدة (لاهور ۱۹۵۲) ۵۹–۳۳، ۱۰۲–۹۸.

59– Iqbal, Reconstruction of Religious Thought in Islam, (Lahore, 1944) 145–6, 164–5.

این کتاب با عنوان احیای فکر دینی در اسلام توسط احمد آرام به فارسی ترجمه شده است (تهران ۱۳۴۶) ومطلب مذکور در صفحات ۱۶۹ و ۱۹۸ به بعد است.

۶۰– برای آگاهی از گرایشهای مذهبی در پاکستان نگاه کنید به:

– L. Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, (Berkley, 1961);

– Wilfred Cantwell Smith, *Pakistan as an Islamic State*, (Lahore, 1951);

– E. I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, (Cambridge, 1965), 125–53, 181–281;

– Aziz Ahmad, *IMIP*, 237–53.

۶۱– برای آگاهی از گرایشهای مذهبی درهند نگاه کنید به:

– Abid Husayn, *Destiny of Indian Muslims*, (Bombay, 1965);

– Aziz Ahmad, *IMIP*, 254–9;

– Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, 1955).

62– Abid Husayn, 143–4.

63– Ibid., 134.

فصل دوم

1– *Census of India Report*, 1921, i. pt. i. 119; Murray Titus, *Islam in India and Pakistan*, Calcutta, 1959, 238.

۲– فیروز تغلق، فتوحات فیروزشاهی، (علیگره، ۱۹۵۴)، ۷–۶.

3– G. Yazdani, «the Great Mosque of Gulbarga», *IC*, ii (1928), 19; J. N. Hollister, *The shi'a of India*, London, 1953

106–7.

4– Hollister, 109.

5– Ibid, 113–15.

۶ـ بختاورخـان، مرآت العالم، BM Add. Ms 7657, f. 4546 ; میرزا محمد هادی، شهید ثالث، (لکنهو). n. d, 15 *et seq*.

۷ـ نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، (تهران، ۱۸۵۲)، صفحه‌هـای مختلف.

۸ـ ولی‌الله، ازالة الخفا، (ترجمهٔ اردو)، (کـراچی، بدون تاریخ) عبدالعزیز، تحفهٔ اثنا عشریه، (ترجمهٔ اردو)، کراچی، بدون تاریخ.

9– Hollister, 151.

۱۰ـ رحمان علی، تذکرهٔ علمای هند. ۳۷–۳۶.

11– For a study of the advent of Isma' ilis in India see S. M. Stern, «Ism'aili Propaganda and Fatimid rule in sind, *IC*, xxiii, (1949), 298–307; A. A. A. Fyzee (ed), *A shiite Greed*, Bombay, 1942 ; W. Ivanow, *Guide to Isma'ili Literature*, London, 1933.

12– Sayyid Sulayman Nadwi, «Muslim Colonies in India', *IC*, i (1927). 22 ; Hollister, 267, 343; Elliot and Dowson. i. 459, 491 ; H. F. Hamdani, « the letters of Mustansir billah', *BSOAS*, vii (1933–5), 308–12 ; Ivanow, *Brief Survey of the Evolution of Isma' ilism*. Bombay, 1952, 20.

13– C. E. Bosworth, «Ghurids' in *EI*^{2}, ii. 1099–1104.

14– Juzjani, i. 461–2 ; Isami (Futuh as – Salatin, Madras, 1948, 122) erroneously place the rising under Iletmish.

15– D. Menant, « Les khodjas de Gujarate », *RMM*, xii (1910), 214–32, 406–24, at p. 224 et seq.

۱۶ـ امیرحسن سجزی، فوائد الفواد، (دهلی، ۱۸۶۵)، ۱۹۹

17– S. T. Lokhandwalla, «The Bohoras, a Muslim Community of Gujarat», *SI*, iii (1955), 117–35.

18- Ibid ; also Hollister, 246-305.

19- *Bombay Law Reporter*, xxiv (1923), 1020.

20- Lokhandwalla, 127-9.

۲۱- نجم الغنی‌خان، مذاهب الاسلام، لکنهو، 1924, 222.

22- Hollister, 279.

23- Lokhandwalla, 131 ; Titus, 105.

24- Menant, op. cit. (n. 15) ; Hollister, 306-412.

25- F. L. Faridi in the *Bombay Gazetteer*, 38 ; Hollister, 352.

26- Hamid Ali, «the Customary and Statutory laws of the Muslims in India», *IC*, ii (1937), 354-69, 444-54, at p. 358 ; Yusuf Husain, L' Inde Mystique au Moyen Age, paris, 1929,34.

27- Hollister, 395.

28- Ibid., 353-4.

29- W. Ivonow,«the Sect of Imam Shah in Gujarat, *JRAS*, Bombay Branch, xii (1936),20-45.

۳۰- نجم الغنی‌خان، ۳۳۳، ۱-۳۵۰.

31- Lokhandwalla *SI*, iii. 118.

32- H. A. Walter, «Islam in Kashmir», *MW*, iv (1914), 348 ; *Cambridge History of India*. iii, 280.

33- H. T. Colebrook, «On the Origin and peculiar Tenets of Certain Muhammadan Sects», *Asiatic Researches*, vii (1801), 339-40.

34- Hollister, 363.

فصل سوم

۱- فیروز تغلق، ۷.

2- H. Blochmann, Intro. to 'Allami, *A'in-i Akbari*, (calcutta, 1927) i, p. xli.

۳ــ عبدالحق، ذادالمتقین، صفحهٔ ۳۰۴؛ نجم الغنی خان، ۷۰۶.

۴ــ بداؤنی، ۱/۳۱۹.

5- S. A. A. Rizvi, «Mahdawi Movement in India», ***MIQ***, I/i (1950), 14-15.

۶ــ بندگی محمد عبدالرشید، نقلیات، همهٔ صفحات؛

S. A. A. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India*, (Agra, 1865), 100-3.

۷ــ نجم الغنی خان، ۱۳ــ۷۱۱.

8- Rizvi, op. cit. (n. 6), 101, 106-34.

9- Titus, 113-14.

۱۰ــ برای تفصیل نگاه کنید:

Makhanlal Roychoudhuri, *The Din-i Ilahi*, (calcutta, 1941) Aziz Ahmad, «Din-i Ilahi», in ***EI***², ii. 296-7.

«Sect and its Founder Bayazid Ansari» ,*Asiatic Researches*.

۱۱ــ برای تفصیل نگاه کنید:

M. Shafi, «Bayazid Ansari» in ***EI***² , i. 1121 - 4 ; j. Leyden, «on the Roshenian sect and its Founder Bayazid Ansari», *Asiatic Researches*, xi. 363 *et seq*.

۱۲ــ نجم الغنی خان، ۸۰ــ۵۷۸.

۱۳ــ برای اطلاع از اعتقادات احمدیه نگاه کنید به :

Mirza Ghulam Ahmad, *The Plilosophy of the teachings of Islam*, (Rabwah, 1959); Mirza Bashir al-din Mahmud Ahmad, *Introduction* to Sher Ali's Eng. tr. of *the Holy Qur'an*, (Rabwah, 1955) ; idem Invitation to (Rabwah, 1961) ; *Ahmadiyyat*, ;idem, *Ahmadiyyat or True Islam*, (Washington, 1951.)

برای یك بررسی کلی دربارهٔ احمدیه نگاه کنید به:

Humphrey J. Fisher, *Ahmadiyyat*, (London, 1963), 35–88; Kenneth Cragg, *Counsuls in Contemporary Islam*, (Edinburgh, 1965) 155–66.

14– J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, (London, 1924).

۱۵ـ قرآن مجید، احزاب (۳۳) آیهٔ ۴۰.

16– Fisher, 40.

17– Muhammad Iqbal, *Islam and Ahmadism*, (Lahore, 1936), 18.

۱۸ـ برای آگاهی از اعتقادات گروه لاهوری، نگاه کنید:

Muhammad ʿAli, *The Ahmadiyya Doctrines*. (Lahore, 1932); Idem, *The Founder of the Ahmadiyya Movement*, (Lahore, n. d.)

فصل چهارم

۱ـ ابونصر السراج، کتاب اللمع فی التصوف، (نیکلسون) (لیدن، ۱۹۶۳)، ۱۷۷، ۳۲۵، ۳۳۷؛

H. Ritter, «Abu Yazid al-Bistami», in *EI*[2], i. 162; L. Massignon, *Essai sur les Origines du lexique technique de la mystique musulmane*, (Paris, 1922), 243; A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, (London, 1957), 90; R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, (London, 1960), 94–5.

۲ـ ترجمه به انگلیسی از نیکلسون (لندن، ۱۹۵۹).

۳ـ برای مثال در: غلام سرور خزینة الاصفیا، (کانپور، ۱۹۰۲)، ۱/۲۸۹.

۴ـ هجویری (نیکلسون) ۱۴–۲۱۳؛ عصامی، فتوح السلاطین، (مدرس، ۱۹۴۳)، ۷–۲۵۵؛ امیرحسن سجزی، فوائد الفؤاد، (دهلی، ۱۸۶۵)، ۱۳۳، ۸–۱۳۷.

۵ـ سرور، ۱/۲۶۸.

۶ـ درامیرخورد، سیرالاولیاء، (دهلی، ۱۸۸۵)، ۱–۱۳۰ نقل شده است.

7- Aziz Ahmad, «The Sufi and the Sultan in Pre - Mughal Muslim India», *Der Islam*, 38 (1962), 142-53.

۸- سجزی، ۱-۴۰؛ امیرخورد، ۱-۵۶۰؛

K. A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13 th Century*, (Aligarh, 1961), 257.

۹- سجزی، ۲۰۵؛ امیرخورد، ۳۶۳؛ حمید قلندر، خیرالمجالس، طبع خلیق احمد نظامی، (علیگره، ۱۹۶۰)، ۲۷۷.

۱۰- سرور، ۱/ ۲۵۴.

11- Nizami, *Religion and Politics*, 175; *idem*, «Some aspects of Khanqah life in Medieval India», *SI*, viii (1957) 51-70.

۱۲- عزالدین کاشانی، مصباح الهدایه، (لکنهو، ۱۹۰۴)، ۲۱-۱۱۸.

۱۳- حمید قلندر، ۶-۱۰۵.

Nizami, *Religion and Politics*, 212-13.

۱۴- امیرخورد، ۳۲۳؛ سجزی، ۱۶۱.

۱۵- امیرخورد، ۲-۱۲۱؛ حمید قلندر، ۲۸۷.

۱۶- امیرخورد، ۱۷-۱۱۶، ۳۱-۲۲۹.

۱۷- برای تفصیل، نگاه کنید به: خلیق احمد نظامی، تاریخ مشایخ چشت، (دهلی، ۱۹۵۳)؛ Idems «Cishtiyya» in EI^2, ii. 50-6

۱۸- سرور، ۲۲۲.

۱۹- امیرخورد، ۴۰-۳۹ ؛ Nizami, «Cishti» in EI^2, ii. 49-50

۲۰- سجزی، ۷۰ ؛

Nizami *Religoin and Politics*, 186.

۲۱- برای تفصیل، نگاه کنید به:

K. A. Nizami, *The Life and Times of Shaikh Farid-u'd-din Ganj-i Shakar*, (Aligarh, 1955).

۲۲- ضیاءالدین برنی، تاریخ فیروزشاهی، (کلکته، ۱۸۶۲)، ۱/ ۲-۳۴۳.

۲۳- سرور، ۱/ ۳۳۰.

۲۴- خلیق احمد نظامی، سلاطین دهلی کی مذهبی رجحانات، (دهلی، ۱۹۶۶).

۲۵- سرور، ۱/۳۳۷.

26- M. Shafi, «Ciragh-i Dehli» in EI^2, ii. 47-9.

۲۷- امیرخورد، ۲۳۷؛ سرور، ۱/۳۵۳.

۲۸- امیرخورد، ۲۲۸، ۲-۲۷۱؛ سرور، ۱/۳۵۵، ۶۰-۳۵۹؛

Muhammad Habib «Shaikh Nasiruddin Mahmud Chiragh-i Dehli as a great historical Personality» *IC*, XX (1946), 129-53.

۲۹- سجزی، ۱۶۱ ؛ امیرخورد، ۵۹،۲۹۵.

۳۰- امیرخورد، ۴۸، ۳-۶۲.

۳۱- برای تفصیل مطلب نگاه کنید به :

K. A. Nizami *The Suhrawardi Silsilah and its influence on Medieval Indian Politics*. N. d.

۳۲- عبدالحق دهلوی، اخبارالاخیار، (دهلی، ۱۸۹۱)، ۲۸.

۳۳- جمالی، سیرالعارفین، (دهلی، ۱۸۹۳)، ۱۲۹؛ نزهة الخواطر، (ترجمهٔ اردو)، ۱/۹-۲۸۸.

34- Nizami, op. cit. (n. 31), 21-2.

۳۵- شمس سراج عفیف، تاریخ فیروزشاهی، ۵۱۴؛ سرور، ۲/۵۸.

36- Fuad Koprulu, *Islam Ansikolpedisi*, i. 212; M. Mole «Les Kubrawiya entre sunnisme et Shiisme», *REI*, xxx ix (1961), 62.

۳۷- واعظ کاشفی، رشحات، (کانپور، ۱۹۱۲)، ۹-۸، ۲۷-۱۸.

38- L. Massignon/L. Gardet, «al-Halladj» in EI^2, iii. 102.

۳۹- علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس

Mole, op. cit. (n. 36); BM or. Mss 9725.

۴۰- شیخ احمد سرهندی، مکتوبات، (لکنهو، ۱۸۷۷)؛

Aziz Ahmad, *ICIE*, 182-9.

۴۱- اشرف جهانگیر سمنانی، مکتوبات اشرفی،

BM or. Mss 267, Passim.

۴۲ــ مظهرجان جانان، درکلمات طیبه، (دهلــی ۱۸۹۱)، مکتوب ۱۲، ۷ــ۲۶ و صفحات دیگر.

43- Yusuf Husain, *Medieval Indian Culture*, (London, 1959) 53.

44- M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, (London, 1967), 298-9.

۴۵ــ دارا شکوه، سکینة الاولیاء رامپور، Mss, ff. 139 a-b، این کتاب، به کوشش دکترتاراچند ومحمد رضا جلالــی نائینی، چاپ شده است (تهران، ۱۳۴۴)، و مطلب مزبور درصفحهٔ ۵۰ چاپ حاضرآمده است.

۴۶ــ داراشکوه، سفینة الاولیاء، (ترجمهٔ اردو)، (کراچی ۱۹۶۱)، ۱۰۲.

۴۷ــ هجویری (نیکلسون)، ۱۳۰، ۱۸۳ــ۸، ۲۶۰ــ۶، ۴۱۶ وجاهای دیگر.

۴۸ــ ابوالفضل علامی، آئین اکبری، (Jarrett)، ۳/۴۰۰ــ۳۸۴.

49- Mole, op. cit. (n. 36), 116-17.

۵۰ــ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، (طبع براون)،(لیدن ۱۹۱۰)۷۹۱؛ عبدالحق دهلوی، اخبارالاخیار، ۱۱۵.

۵۱ــ نزهة الخواطر (ترجمهٔ اردو)، ۲/۲۳.

۵۲ــ زین بدرعربی، معدن المعانی،

Bodeian Pers. Ms 1263, ff. 5 b, 31 a, and 72 a.

احمدبن یحیی مانــری، مکتوبات (کانپور ۱۹۱۱) ؛ همان نویسنده، مکتوبات جوابی، (کانپور ۱۹۱۰).

۵۳ــ بهاءالدین شطاری، رسالهٔ شطاریه،

10 pers. Ms 2257 (Ethe 1913) fos. 6 b-14 b.

۵۴ــ سرور، ۲/۳۰۶.

55- K. A. Nezami, «The shattari saints and their attitude towards the state», *MIQ*, i/2 (1950), 57-61.

۵۶ــ عبدالقادر بداؤنی، منتخب التواریخ، (کلکته ۹ــ۱۸۶۸)، ۳/۵ــ۴.

فصل پنجم

۱ــ سجزی، ۱۳۷؛ امیرخورد، ۶۶؛ حمید قلندر، ۶ــ۶۵، ۱۵۰؛
J. C. Oman; *The Mystics, Ascetics and Saints of India*, (London, 1905); Nizami, *Religion and Politics*, 178-9.

۲ــ محسن فانی، دبستان المذاهب (O'shea and Troyer)، ۲/ ۸ــ۲۲۶.

3- Titus, 133.

۴ــ ابن کثیر، البیان والنهایه، (قاهره، ۶ــ۱۹۳۲)، ۸/ ۲۷۴، ۳۴۴؛ عبدالحق دهلوی اخبار الاخیار، ۵۰ــ۲۴۹ ؛
H. Laoust, *Les Schismes dans l' Islam*, (Paris, 1965), 286; F. Babinger in *EI*[1], iii. 677.

۵ــ امیرخورد، ۵۷۵؛ سجزی، ۲۰؛ جمالی، ۶۷.

۶ــ عبدالرحمن حسنی، مرآت المدادیه ، BM. Add. Mss 16, 558, ff. 42 a-b, Passim؛ محسن فانی، ۲/ ۶ــ۲۲۰.

7- Mrs Meer Hassan Ali, *Observations on the Mussulmauns of India*, (London, 1917), 372.

8- Ja' far Sharif, *Islam in India* (*Qanun-i- Islam*), Eng. tr. G. A. Herklots, (oxford, 1921), 218-82.

9- W. R. Lawrence, *the Valley of Kashmir*, (London, 1895), 334.

۱۰ــ حمید قلندر، ۴۶.

۱۱ــ سجزی، ۱۷۸؛ حمید قلندر، ۱۷ــ۱۱۰.

12- W. Crooke, *Religion and Folklore of Northern India*, (Oxford, 1926), 167.

13- Crooke, 167-8; *Bombay Gazetteer* [*BG*], iv. 281 and *passim*.

14- Crooke, 165.

۱۵ــ نزهة الخواطر، ترجمهٔ اردو، ۱/ ۱ــ۱۸۰.

16- Crooke, 79, 95-8. R. C. Temple, *The Legends of The*

Punjab, (Bombay, 1684), ii. 104, iii. 301; H. A. Rose, *A Glossary of The Tribes and Castes of The Punjab and North West Frontier Provinces*, (Lahore, 1911–19) i. 129, 568; Ja'far Sharif, 143.

17– Crooke, 138–9

18– Crooke, 198, 422.

19– Ibid. 41.

۲۰– سجزی، ۱۱۹، ۲۴۳.

21– Ja'far Sharif, 35; E. A. Gait, *Census Report: Bengal*, (Calcutta, 1902), i. 188; L. S. S. O'Malley, *Census Report: Bengal etc.* (Calcutta, 1913), i. 252.

22– Mrs Meer Hassan Ali, 158; Crooke, 38–9.

23– V. A. Smith, *Akabr, the Great Mughal*, (Oxford, 1919), 18.

24– Cf. *Punjab Notes and Queries*, (Allahabad, 1883–7), i. 27; Crooke, 143.

۲۵– شاه ولی‌الله، بلاغ‌المبین، (لاهور، ۱۸۹۰)، ۴–۳۳.

26– Crooke, 301; *ERE*, x. 93; Ja'far Sharif, 10, 159,193.

27– *ERE*, 600 *et seq*.

28– Harikishan kaul in *Census Report*: *Punjab*, (Lahore, 1912), i. 121.

29– *ERE*, vii. 693 *et seq*.; Ja'far Sharif, 38, 67,135'Titus, 146; Ja'far Sharif, 25 *et seq*.

30– O'Malley, i. 251.

31– *Purnea District Gazetteer* (vol xxv of *Bengal District Gazetteers*), (Calcutta, 1911), 58 et seq.

32– *Indore State Gazetteer*, (Calcutta. 1908), 59.

33– *Central Provincial Gazetteer*, (vol. xiv (Nimar); (Allahabad, 1908), 63.

34– Nizami, *Religion and Politics*, 304.

۳۵ـ محسن فانی، ۲/۵-۲۳۴؛
Mrs Meer Hassan Ali, 375 *et seq*; Ja'far Sharif, 139; Titus, 14 7; Nizami, *Religion and Politics*, 304.

36– *BG* ix. pt. i. 365 *et esq*.

37– G. A. Grierson, *Bihar Peasant Life*, (Calcutta, 1885), 408; Crooke, 213.

38– Crooke, 170–94.

39– Crooke, 134, 213.

۴۰ـ شاه محمد اسماعیل، تذکرة الاخوان، (لاهور ۱۹۴۷)، ۸-۲۵-۵۱.

41– *Bulletin of Henry Martyn School*, (Aligarh, Oct. Nov., 1954–5); Titus, 233.

فصل ششم

۱ـ فرشته، (Briggs)، ۱/۶۱، ۱۴-۱۱۳.

۲ـ برنی، ۶۷-۳۴۱؛
N. N.Law, *Promotion of Learning in India during Muhammadan Rule by Muhammadans*, (London, 1916), 36–7.

۳ـ احمدبن عبدالله القلقشندی، صبح الاعشی، (قاهره ۲۰-۱۹۱۳)، فصولی که به هند مربوط می‌شود توسط O. Spies به انگلیسی ترجمه شده است.
(*An Arab Account of India in the 14 th Century*), Stuttgart, 1936), 29.

۴ـ برنی ۶-۵۶۲؛ فرشته (Briggs) ۱/۵-۴۶۴؛ Law, 56.

۵ـ رحمان علی، تاریخ علمای هند، (لکنهو ۱۹۱۴)، ۱۰۱؛ فرشته (Briggs)
Law, 74 ; ۱/۹-۵۸۱; Yusuf Hussain, *Medieval Indian Culture*, 76–7.

6– Law, 126–7.

۷ـ ابوالحسنات ندوی، هندوستان کی قدیم اسلامی درسگاهین، (اعظم گره، ۱۹۳۶)، ۲۲.

8- Law, 160-2.

۹- غلامعلی آزاد بلگرامی، مآثرالکرام ، 10 Pers. Ms, 1320, f. 96 a

۱۰- خوافی خان، منتخب اللباب، (کلکته، ۱۹۲۵-۱۸۶۹)، ۱/۲۴۹.

۱۱- ندوی، ۷-۲۶.

12- Law, 189.

13- Cf. F. Bernier, *Travels in Mughal India*, Eng. tr., (London, 1891), 155-6.

۱۴- ندوی، ۱۱،۲۵، ۱-۸۰.

۱۵- همان مأخذ، ۱۲۱.

16- Law, 117.

۱۷- فرشته (Briggs)، ۲/۲۳۶؛ Law ، 200-3

۱۸- س. م. کرام [شیخ محمد اکرام]، رود کوثر، (لاهور، ۱۹۵۸) ۸-۵۸۷.

۱۹- برای اطلاع از تاریخچهٔ دئوبند نگاه کنید به: محبوب رضوی، تاریخ دئوبند، (۱۹۵۲) ؛ Aziz Ahmad, *IMIP*, 104-9.

۲۰- برای اهداف آن نگاه کنید به نطق افتتاحیهٔ شبلی نعمانی در کتابش تحت عنوان رسائل، (دهلی، ۱۸۹۸) ۱۰۵-۹۱.

۲۱- برای تفصیل نگاه کنید به: عبدالحق، «مرحوم دهلی کالج»، اردو، ۱۳/۵۰ (۱۹۳۳).

۲۲- برای اطلاع بیشتر در بارهٔ عبدالحق نگاه کنید به: سید احمد خان، (کراچی، ۱۹۵۹)

۲۳- برای اطلاع از جزییات کنفرانس تربیتی MAO نگاه کنید به : مجموعهٔ بیانیه‌های ده‌ساله، ۹۵-۱۸۸۶، (علیگره، ۱۸۹۶).

24- Ministry of Education, Government of Pakistan, *Report of the Commission on National Education*, (Karachi, 1959).

25- Ibid., 211-15.

26- Ibid., 215.

27- Abid Husain, *The Destiny of Indian Muslims*, (London, 1965), 132.

فصل هفتم

۱ــ برای تفصیل نگاه کنید به:

Zubayd Ahmad, *Contribution of India to Arabic Literature*, (Allahabad, 1946).

2– Ed. U. M. Daupota , (Delhi, 1939).

۳ــ ابن ندیم، الفهرست، (طبع فلوگل) ۳۰۵ وصفحات دیگر.

4– Nabi Bakhsh Khan Baloch, «The Diwan of Abu 'Ata of Sind», *IC*. 23 (1949). 136–50; A. Schaade in *EI*², i. 107.

5– Eng. tr. E. Sachau, *Alberuni's India*, (London, 1910).

۶ــ العتبی، التاریخ الیمینی، (قاهره، ۱۸۶۹).

۷ــ عبدالحلیم چشتی، «حسن بن محمد الصغانی»، معارف، (اعظم گره، ژانویه ــ سپتامبر ۱۹۵۹).

۸ــ ابوالحسن علی ندوی، هندوستانی مسلمان، (لکنهو، ۱۹۶۱) ۴۱؛ برای کتابشناسی پیرامون صغانی نگاه کنید

C. Brockelmann, *GAL*, i. 613–15; S. i. 443–4.

۹ــ نزهة الخواطر (ترجمهٔ اردو) ۲/۵۸.

10– Zubayd Ahmad (Thesis), 170–I.

11– Ibid., 188.

۱۲ــ نزهت، ۲/۸–۸۷.

13– Zubayd Ahmad, op. cit. (n. I)؛

نظامی، حیات شیخ عبدالحق دهلوی، (دهلی، ۱۹۵۳) ۲–۱۷۱.

۱۴ــ نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آصفیه، حیدرآباد، شمارهٔ ۱۳۲۰ (کلام، شمارهٔ ۷۶).

۱۵ــ برای تفصیل نگاه کنید به:

Zubayd Ahmad, op. cit. (n. I)

۱۶ــ شاه ولی الله، الجزء اللطیف، (دهلی، ۱۸۹۷) ۸–۲۷.

۱۷ــ شاه ولی الله، حجةالله البالغه، (متن عربی و ترجمهٔ اردو)، (کراچی ۱۹۵۳).

18– Available in Eng. tr. by Da'ud Rahbar, *M. W*, xiv

(1955), 347–58.

۱۹ـ س. م. اکرم، رود کوثر، (کراچی، بدون تاریخ)، ۴۱۳.

۲۰ـ ابوالحسن‌علی‌الحسنی الندوی، ماذاخسرالعالم بانحطاط المسلمین، (قاهره، ۱۹۵۵)؛ همچنین درترجمهٔ انگلیسی محمد آصف قدوائی (Lahore, 1961) بـا نام *Islam and the World*، قابل دستیابی است.

۲۱ـ برای بررسی اجمالی ادبیات فارسی درشبه‌قاره، نگاه‌کنید به: س. م.اکرم (شیخ محمد اکرام) مقدمه بر ارمغان پاك، (کراچی، ۱۹۵۳)، ۸۰ـ۱۳؛ شبلی نعمانی ، شعرالعجم، جلد ۳ (کانپور ۳ـ۱۹۲۰)؛

A. Ghani, *A History of Persian Language and Literature at the Mughal Court*, (Allahabad 1929–30); Aziz Ahmad, *ICIE*,223–38; A. Bausani, *Storia delle letterature del Pakistan*, (Milan, 1958), 45–98.

۲۲ـ محمد عوفی، لباب الباب، طبع سعید نفیسی، (تهران ۱۳۳۳ش)، ۲۹۱.

۲۳ـ همان مأخذ، ۴۱۹.

۲۴ـ مسعود سعد سلمان، دیوان، طبع رشید یاسمی، (تهران ۱۳۱۸ ش).

۲۵ـ عوفی، ۹۳،۹۰

۲۶ـ اکرام، مأخذ پیشین، (یادداشت شمارهٔ ۲۱)، ۲ـ۳۱.

۲۷ـ عوفی، ۵۵۷، ۷۶۴، ۱۶۹.

۲۸ـ اکرام، مأخذ پیشین (n. 21) ۳۷.

۲۹ـ وحید میرزا، مطالعه‌ای جامع ومحققانـه تحت عنوان:

The Life and Works of Amir Khusrau, (Calcutta, 1935)

در بـارهٔ امیرخسرو به عمل آورده است.

۳۰ـ عصامی، فتوح السلاطین، طبع آ. س. اوشا (مدرس ۱۹۴۸)؛ همچنین نگاه کنید به:

Aziz Ahmad, «Epic and Counter – Epic in Medieval India», *JAOS*, 83 (1962), 470–6.

31– Aziz Ahmad, «Hasan Dihlawi, in EI^2, iii, 249.

حسن دهلوی، کلیات، طبع م. آ. محوی، (مدرس۱۹۳۳).

۳۲ـ بدرچاچ، دیوان، (لکنهو، ۱۸۴۵)؛ قصائد، (کانپور ۱۸۴۵).

33– Aziz Ahmad, «Djamali», in EI^2 ii. 420–1.

۳۴– تنها ارزیابی که از آثار بیدل دریکی اززبانهای غربی به عمل آمده توسط A. Bausani، است با این مشخصات: «Note su Mirza Bedil», *Annali*, vi (1957), 163–91.

35– A. Bausani, «The Position of Galib (1796–1869) in the history of Urdu and Indo – Persain poetry» *Der Islam*, 24 (1959), 99–127; A. C. S. Gilani, *Ghalib, His Life and Persian Poetry*, (Karachi, 1956).

36– Eng. tr. R. A. Nicholson, *Secrets of the Self* (London, 1920).

37– Eng. tr. A. J. Arberry, *Mysteries of Selflessness*, (London, 1953).

38– Eng. tr. A. J. Arberry, *Javid – Nama*, (London , 1966).

39– French tr. Eva Meyerovitch and M. Achena, *Message de l'Orient*, (paris, 1956).

40– Eng. tr. A. J. Arberry, *The Persain Psalms*, (Lahore, 1948).

41– A. Bausani «Contributo a una definizione dello «Stille indiano» della poesia persiana», in *Annali*, n. s. vii (1958), 167–78 ; Aziz Ahmad, *ICIE*, 228–31.

۴۲– چاپ غنی وفیاض، (تهران ۱۳۲۴ ش).

۴۳– (چاپ تهران، ۱۳۲۷ ش).

۴۴– باعنوان گمراه‌کنندهٔ تاریخ فخرالدین مبارکشاه، توسط سر. دنیس‌راس‌چاپ ومنتشرشده است، (لندن ۱۹۲۷).

45– P. Hardy, «Some Studies in Pre – Mughal Muslim Historiography» in C. H. Philips (ed.), *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, (London, 1961). 116.

46– India office pers, Mss 647 (Ethe, 2767).

۴۶ـ نسخهٔ خطی فارسی شمارهٔ ۶۴۷ متعلق به کتابخانهٔ دیوان هند (اته، ۲۷۶۷).

47– BM. add. 1653.

برای دیدن خلاصه‌ای ازاین اثر نگاه کنید به: مجیب، ۸۲–۱۷۹.

48– Ed. bibl. Ind. (Calcutta, 1863)

طبع عبدالحی حبیبی، (کابل ۱۳۴۲ ش)؛ همچنین نگاه کنید به

A. S. Bazmee Ansari, «al – Djuzdjani» in *EI*², ii. 609.

۴۹ـ برای اطلاع از این اثر نگاه کنید به:

Von Hammer, *Gemaldesaal der Lebenbeschreibungen grosser Moslemischer Herrscher*, iv. 172–82;

ونیز به:

Elliot and Dowson (Allahabad reprint) ii. 204–12.

50– Elliot and Dowson, ii. 206.

۵۱ـ متن فارسی، چاپ س. م. حق، (علیگره، ۱۹۲۷)؛ ترجمهٔ انگلیسی م. حبیب (مدرس، ۱۹۳۱).

۵۲ـ برای مطالعهٔ تاریخ نگاری این دوره نگاه کنید به:

P. Hardy, *Historians of Medieval India*, (London, 1960).

53– bibl. Ind., (Calcutta 1862); P. Hardy, «Barani in *EI*²; i. 1036–7.

54– P. Hardy «The oratio recta of Barani's *Tarikh – i – Firuz Shahi* – fact or fiction»' *BSOAT*, xx (1957), 315 – 22.

55– India office Pers. Mss 1149; Eng. tr. in M. Habib and A. V. S. Khan, *The «Political theory of the Delhi Sultanate»*, (Allahabad, n. d.).

56– bibl. Ind. (Calcutta 1890).

۵۷ـ فیروز تغلق، «فتوحات فیروزشاهی» چاپ رشید، (علیگره ۱۹۵۴)؛ قطعاتی ازآن در Elliot and dowson (Allahabad), iii, 374 – 88 آمده است.

۵۸ـ عبدالله وصاف، «تجزیة الامصار وتزجیة الاعصار»، (بمبئی ۱۸۷۷)، در بخشی

که به‌سلاطین دهلی می‌پردازد.

۵۹ـ چاپ ا. س. اوشا، (مدرس، ۱۹۴۸)

۶۰ـ (کلکته ۱۹۳۱)؛ ترجمهٔ انگلیسی Baroda، ۱۹۳۲).

۶۱ـ نسخهٔ خطی بخش شرقی موزهٔ بریتانیا شمارهٔ ۱۳۷؛ برای تحلیلی پیرامون این اثر نگاه کنید به :

P. Hardy «The Tarikh-i Muhammadi by Muhammad Bihmad Khani», in «*Jadunath Sarkar Commemoration, Volume*, ii (1958), 181–90.

۶۲ـ کمال‌الدین عبدالرزاق، «مطلع‌السعدین و مجمع‌البحرین»

BM, or Mss 1291

این کتاب ابتدا درلاهور وسپس توسط عبدالحسین نوایی درایران به‌چاپ رسیده است.

63– Mirza Haydar Dughlat, «*Ta'rikh-i Rashidi*» Eng. tr. N. Elias and E. Denison Ross, (London, 1898.)

64– Elliot and Dowson, iv. 288–92.

65– 10 Pers. Mss 428.

66– Elliot and Dowson, iv. 213.

۶۷ـ خواندمیر، قانون همایونی bibl. Ind. (Calcutta, 1940)

68– bibl. Ind. (Colcutta 1939).

69– BM or. Mss 1857.

70– BM or. Mss 197.

۷۱ـ چاپ امام‌الدین، (داکا ۱۹۶۰) ۲ جلد.

72– BM or. Mss 1929; BM Add. Mss II, 633.

73– bibl. Ind. (Calcutta 1941)

۷۴ـ چاپ وترجمه به‌انگلیسی وسیلهٔ A. Beveridge، (لندن ۱۹۰۲).

۷۵ـ جوهر آفتاب‌چی، تذکرة‌الواقعات، BM. Add. Mss 16, 711؛ ترجمهٔ اردو، س. معین‌الحق، (کراچی، بی‌تاریخ).

۷۶ـ چاپ م. صادقعلی، (کانپور لکنهو ۳-۱۸۸۱)؛ ترجمهٔ انگلیسی A. Beveridge، (کلکته ۱۹۴۸).

77– Eng. tr. i, H. Blockmann (Calcutta 1927); ii H. S.

Jarrett (Calcutta, 1891), H. S. Jarrett and J. N. Sarkar, (Calcutta 1948) iii.

78– 10 Pers. Mss 836 (Ethe 110).

79. bibl. Ind. (Calcutta 1868–9)

80– bibl.Ind. (Calcutta 1927–35)

81– King's College Cambridge, Mss 84.

۸۲– (کلکته ۱۹۲۴).

۸۳– چاپهای (لکنهو ۱۹۰۵)؛ (بمبئی ۱۸۳۲)؛ ترجمهٔ انگلیسی (briggs)، (لندن ۱۸۲۹).

۸۴– چاپ (علیگره ۱۸۶۴)؛ ترجمهٔ انگلیسی ا. راجرز (۱۹۰۹)؛ برای بحثی پیرامون انواع آن نگاه کنید به:

Elliot and Dowson (Allahabad), vi. 251–83.

85– bibl.Ind. (Calcutta 1865).

86– 10 Pers.Mss 1666. ۸۶– نسخهٔ خطی ۱۶۶۶، فارسی ۱۰.

87– 10 Pers. Mss, 1547 ۸۷– نسخهٔ خطی ۱۵۴۷، فارسی ۱۰.

۸۸– نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۳،۵۱۳ موزهٔ بریتانیا.

88– BM Add. Mss 23, 513.

۸۹– کتابخانهٔ هند، (کلکته ۱۸۶۷)،

89– bibl. Ind. (Calcutta 1867)

90– Eds. bibl. Ind. (Calcutta 1923–39); (Lahore 1958–60).

۹۱– برای تفصیل واستفاده واقتباس ازهردوکتاب نگاه کنید به:

Elliot and Dowson, vii. 73–122,133.

92– bibl.Ind.(Calcutta 1868).

93– Eng. tr. J. N. Sarkar, bibl. Ind. (Calcutta, 1947).

۹۲– نسخهٔ خطی شمارهٔ ۷۵۶۷ موزهٔ بریتانیا،

94– BM. Add. Mss 7567

95– Storey, I, ii (i), 133.

96– bibl. Ind. (Calcutta 1869–1925)

97– Elliot and Dowson, vii. 534–64.

98– BM. or 3288; Rieu, Supp.25.

99– Elliot and Dowson, vii. 569–73.

۱۰۰– برای تفصیل نگاه کنید به: سید عبدالله، ادبیات فارسی میں هندوں کا حصه (دهلی ۱۹۴۲)؛ Aziz Ahmad, *ICIE*, 235–8

101– BM Add. Mss 16, 863;

همچنین نگاه کنید به:

Iqbal Husain, «Chandra Bhan Brahman» IC, xviii (1945), 115.

۱۰۲– (دهلی ۱۹۱۸)

103– Ed. U. M. Daudpota, (Delhi, 1939).

104– Ed. U. M. Daudpota, (Bombay, 1938).

۱۰۵– چاپ S. C. Misra و م. ل. رحمان، (برودە ۱۹۶۱).

۱۰۶– ترجمهٔ انگلیسی M. F. Lokhandwala، (Baroda, 1965).

۱۰۷– چاپ معین‌الحق، (کراچی ۱۹۶۱).

108– bibl. Ind. (Calcutta 1888–90)

۱۰۹– چاپ (دهلی ۱۸۹۳).

۱۱۰– ترجمهٔ اردو (آگره ۱۹۰۸).

۱۱۱– (دهلی ۱۸۹۱).

۱۱۲– (لکنهو ۱۸۷۲)؛ ترجمهٔ اردو، (کراچی ۱۹۶۱).

۱۱۳– مآثر الکرام: 10 Pers Mss 1320 (Ethe 682)؛ سرو آزاد: 10 Pers. Mss 1852 (Ethe 683)؛ خزانهٔ عامره، 10 Pers Mss 2079 (Ethe 685)

۱۱۴– ابوالفضل علامی، مکتوبات (لکنهو ۱۸۶۳).

۱۱۵– اورنگ زیب، رقعات عالمگیری، چاپهای متعدد؛ ترجمهٔ انگلیسی J. H. Bilmoria (بمبئی/لندن ۱۹۰۸).

۱۱۶– بالموکند نامه، چاپ س. عبدالرشید، (علیگره ۱۹۵۷).

۱۱۷– انشاء هرکرن، BM Add. Mss 29, 140

۱۱۸– شرف‌الدین احمدبن یحیی مانری، مکتوبات (کانپور ۱۹۱۱)؛همان نویسنده،

مکتوبات جوابی، (کانپور ۱۹۱۰).

۱۱۹ـ شیخ احمد سرهندی، مکتوبات، (لکنهو ۱۸۷۷).

۱۲۰ـ در کلمات طیبات، (دهلی ۱۸۹۱) ؛ همچنین مظهرجان جانـان، خطوط، (دهلی ۱۹۶۲).

۱۲۱ـ عبدالحق دهلوی، المکاتب والرسائل، (دهلی ۱۸۷۹) ؛ ولی‌الله، سیاسی مکتوبات، چاپ نظامی (علیگره ۱۹۵۰).

122– M. Habib, «Chishti mystic records of the Sultanate period», *MIQ*, iii (1950), 1–42.

۱۲۳ـ چاپ خ.ا. نظامی، (علیگره ۱۹۵۹).

۱۲۴ـ زین بدرعربی، معدن المعانی، (بهار ۱۸۸۳).

۱۲۵ـ گیسودراز، جوامع الکلم، BM or. Mss 252

۱۲۶ـ میرزا حیدر دوغلات،تاریخ رشیدی، ترجمهٔ انگلیسی

E. D. Ross و N. Elias' 173. (London, 1898).

127– Fuad Koprulu, « Babur - Literary Works » in EI[2], i. 849.

که همچنین یك کتابشناسی کاملی از آثار بابر به‌دست داده است.

128– Bayram Khan, *Persian and Turki Diwans* ed. E. Denison Ross, (calcutta 1910).

۱۲۹ـ سیدی علی ریس (Reis)، «کاتب رومی»، مرآت الممالك، چاپ‌جودت، (استانبول ۱۸۹۵) ۵۵–۴۳.

۱۳۰ـ جهانگیر، تزوك (ترجمهٔ انگلیسی راجرز) ۱۰–۱۰۹.

۱۳۱ـ ظهیرالدین اظفری، واقعات اظفری، (مدرس ۱۹۵۷).

۱۳۲ـ رحمان علی، ۱۰۸.

فصل هشتم

۱ـ برای آگاهی از ادبیات اردو، به‌زبان انگلیسی نگاه کنید به:

R. B. Saksena, *A History of Urdu* Literature, (Allahabad 1940); Muhammad, Sadiq, *A History of Urdu* Literature (London

1964); T. Grahame Bailey, *A History of Urdu Literature* (Calcutta 1932); Aziz Ahmad «*Urdu Literature*», in S. M. Ikram and Percival Spear, *The Cultural Heritage of Pakistan*, (Karachi 1957) PP. 119–34 *idem*, ICIE, 244–62.

۲ــ محمود الکاشغری، دیوان لغات ترك، (استانبول ۱۹۱۵/۱۳۳۳) ۱/۱۱۲؛
C. Brockelmann, *Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmud la–Kashghari Divan Lughat at–Turk*, (Budapest, 1928); Gerhard Doerfer, *Turkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, (Wiesbaden, 1965), ii. 1932.

از دکتر توران گنجی سپاسگزارم که توجه مرا به اشتقاق ریشهٔ کلمهٔ «اردو» جلب کرده است.

۳ــ جوینی، تاریخ جهانگشا، ۱/۶۲–۱۴۸.

۴ــ ابوالفضل، آئین، ۲/۳۰۸.

۵ــ محمود شیرانی، پنجاب مین اردو، (لاهور ۱۹۲۸) ۱۸–۱۴.

6– T. Grahame Bailey, *Studies in North Indian Languages*, (London, 1938), i.

درسال ۱۰۲۷/۴۱۸ محمود غزنوی پنجاب را متصرفات خود ضمیمه کرد.

۷ــ شیرانی، همان مأخذ (پاورقی شمارهٔ ۵)؛
G. A. Grierson, *Linguistic Survey of India*, (Calcutta, 1904), ix, pt. i. P. xiii.

۸ــ شیرانی، ۴۶–۲۱.

۹ــ همان نویسنده، ۸۶–۷۰.

۱۰ــ دیوان، چاپ؛
A. Samoilovich (*Sobranie Stickhotvoroney Imperatura Babura*), (Petrograd 1917; E. Denison Ross (ed.), *Facsimile of Diwan – i Babur Badishah*, (Calcutta, 1910), Plate xvii.

۱۱ــ رك: سراج‌الدین علیخان آرزو، تصحیح غرائب اللغات، (کانپور ۱۸۶۸).

12– Grierson, *Linguistic Survey*, ix, pt. i. S. K. Chatterji, *Indo–Aryan and Hindi*, (Ahmadabad, 1942), 184.

13- Chatterji, 185.

۱۴- شیرانی، ۹۵-۸۷.

۱۵- شمس‌الله قادری، اردوی قدیم، (لکنهو ۱۹۳۰) ۳۹.

۱۶- برای تفصیل رجوع شود: عبدالحق، اردوکی نشوونما مین صوفیای کرام‌کا کام، (کراچی ۱۹۵۳).

۱۷- امیرخورد، ۱۸۲.

۱۸- عبدالحق، ۱۴-۱۳، ۳۰-۲۹، ۷۸-۵۶.

۱۹- قادری، ۱-۴۰.

۲۰- برای تفصیل رجوع شود به: نصیرالدین هاشمی، دکن مین اردو، (حیدرآباد ۱۹۳۶).

21- Ed. R. S. Greenshields (Berlin/London 1926).

۲۲- عزیزاحمد، «سبرس کی مآخذ اورمماثل» اردو، (کراچی ۱۹۴۹).

۲۳- برای تفصیل رجوع شود بـه : ابواللیث صدیقی، لکنهو کادبستان شاعری، (لاهور ۱۹۵۵).

24- Saksena, 134.

25- A. Bausani, « Ghalib » in EI[2], ii. 1000-1; idem, «The position of Galib in the History of Urdu and Indo-Persian poetry», *Der Islam* xxxiv (1959), 99-127.

برای ترجمه انگلیسی برخی از اشعار اردوی وی نگاه کنید به:

J. L. Kane, *Interpretations of Ghalib*, (Delhi 1957).

۲۶- الطاف حسین حالی، مقدمهٔ شعر وشاعری، (لاهور ۱۹۵۳).

27- Aziz Ahmad, «Hali» in EI[2], iii. 93-4;

برای اجمالی از مسدس حالی نگاه کنید به: idem, IMIP, 97-100.

۲۸- بـرای ترجمهٔ منتخباتـی از اشعار اردوی وی در زبانهای اروپایـی نگاه کنید به :

Poems from Iqbal, translated by Victor Kiernan, (London 1955); and Iqbal, *Poesie*,

که توسط A. Bausani به زبان ایتالیایی ترجمه شده است، (پارما ۱۹۵۶).

29- Eng. tr., V. G. Kiernan, *Poems by Faiz Ahmad Faiz*, (Delhi, 1958).

۳۰- برای شناخت روش تاریخ نگاری شبلی نگاه کنید به:

Aziz Ahmad, IMIP, 77-86.

31- Eng. tr. by Khushwant Singh and M. A. Husaini, (Calcutta, 1961).

32- A. Bausani, *Storia delle Letterature del Pakistan*, (Milan, 1958); S. M. Ikram and P. Spear, *Cultural Heritage of Pakistan* (Karachi, 1955), PP. 135-66.

33- Inam al - Haqq, *Muslim Bengali Literature*, (Karachi 1957);

برای نگاهی کلی به ادبیات بنگالی نگاه کنید به:

D. C. Sen, *History of Bengali Language and Literature*, (Calcutta, 1911).

۳۴- سلیم الله فهمی در، پاکستان کی علاقائی زبانون پرفارسی‌کا اثر، (کراچی ۱۹۵۳).

35- Inam al- Haqq, 70.

36- Ibid., 75-77.

37- J. C. Ghosh, *Bengali Literature*, (London 1948) 46.

۳۸- معمولا بـه صورت Alaol آوا نگاری مـی‌شود. مشکل است که بگوییم آیا نام علائول بخش نخستین یك نـام کامل است، یا خود به‌تنهایی al - Awwal است.

39- Inam al - Haqq, 185.

۴۰- این زبان نباید با لهجهٔ برج بهاشای هندی کـه دردرهٔ «جمنا» نوشته و تکلم می‌شود، اشتباه گردد.

۴۱- ج.ا. قدوائی، پشتوادب، (کراچی ۱۹۵۱)؛ صادق‌الله رشتین داپشتو دا ادب تاریخ، (کابل ۱۹۴۶)؛

J. Darmesteter, *Chants Populaires des Afghans*, (Paris, 1888); H. G. Raverty, *Selections from the Poetry of the Afghans*,

(London, 1864); W. Lentz. «Sammlungen Zur afghanischen Literatur – und Zeitgeschichte», ZDMG (1937), 711–32;

رضا همدانی، ادبیات سرحد، (پیشاور۱۹۵۳).

۴۲ــ ترجمه‌های انگلیسی منتخبات اشعار وی:

D. N. Mackenzie, *Poems from the Divan of Khushhal Khan Khattak*, (London 1965); Evelyn Howell and Olaf Caroe *The Poems of Khushhal Khan Khattak*, (Peshawar 1963).

۴۳ــ برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به :

M. Longworth Dames, *popular Poetry of the Baloches*, (London 1907).

44– Grierson, *Linguistic Survey*, (1921), X. 327–45; W. Geiger «Die Sprache der Belutschen», *Grundriss der Iranis – chen Philologie*, (Strassburg) 1898–1901), i/ii. 231 et seq.

45– L. Dames.

۴۶ــ برای تفصیل نگاه کنید بــه : محمد سرور ، پنجابی ادب ، (کــراچی ، بی‌تاریخ)؛

G. A. Grierson, *Linguistic Survey*, (Calcutta 1916), ix. pt. 1.

۴۷ــ برای تفصیل نگاه‌کنید به:

Lajwanti Ram Krishna, *Panjabi Sufi Poets*, (Calcutta, 1938).

۴۸ــ م. سرور ۵۲–۲۷؛ Ram Krishna, 60–1, 65

۴۹ــ برای تفصیل نگاه‌کنید بــه : حسام‌الدین راشدی، سندهی ادب، (کراچی ، بی‌تاریخ) ؛

U. M. Daudpota, *Sindhi Literature*, (Karachi, 1951).

50– H. T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit*, (London, 1940) III.

۵۱ ــ عبدالواحــد سندی در پــاکستان کــی علاقائی زبانون پر فارسی کا اثر ، ۴۴–۳۷ .

۵۲ـ مجمل التواریخ ، (تهران) ۳۴۳؛ رشیدی ۱۶.

53- Sorley, 255.

فصل نهم

۱ـ صباح الدین عبدالرحمن، بزم صوفیه، ۴۸، ۷۷.

۲ـ سجزی ۱۳۳؛ عصامی ۲۰-۱۱۷.

۳ـ جمالی، سیرالعارفین، 10 Pers. Ms. 1313, ff 147 a-b

۴ـ سجزی، ۳۸.

۵ـ همان مأخذ ۹۴.

۶ـ همان مأخذ ۵۵.

۷ـ سجزی ۵۶، ۱۳۷.

۸ـ سجزی ۶-۱۲۵.

۹ـ شیرانی، پنجاب مین اردو، (لاهور ۱۹۲۸) ۸-۱۷۶.

۱۰ـ محمد حسینی گیسو دراز، جوامع الکلم ،
BM. Or. 252, ff, 98 a-b.

۱۱ـ همان مأخذ ff. 99 a.

12- Miguel Asin Palacios, *El Islam Cristianizado* (Madrid, 1931), 187.

13- ibid. 187-8, 326-32, 389.

14- J. K. Birge, *The Bektashi order of Dervishes* (London, Hartford. 1937) 213.

۱۵ـ سجزی ۷۷.

۱۶ـ فقیرالله، راگ‌درپن، 10 Pers. Ms 1937 (Ethe 2017), f. 12 a
میرزا محمد، تحفة‌الهند، BM. Add. 16,8,68, f. 228 b

۱۷ـ شیخ احمد سرهندی، مکتوبات، ۱/۲۳۵، ۷۰-۳۶۷.

۱۷ـ برنی ۲۰۰-۱۹۹.

۱۹ـ میرزا محمد، f 192 a

۲۰ـ امیرخسرو، قران السعدین، (لکنهو ۱۸۸۵) ۱۶۳ و جاهای دیگر؛ خسرو، اعجاز خسروی، (لکنهو۱۸۷۶) ۱۸۰ وجاهای دیگر.

21- Wahid Mirza, *The Life and Works of Amir Khusrau*, (Calcutta, 1935) 238.

۲۲ـ میرزا محمد، ff. 227 a 228 a

23- Wahid Mirza, 239

24- ibid., 239-40.

25- S. N. Haidar Razvi, *Music in Muslim India*, IC, xv (1941), 331-40.

26- Quatremere *Notices des Manuscrits*, xii. 185.

۲۷ـ غنیة المنیه،

10 Pers. Ms. 1863 (Ethe 2008) ff. 46-54 a, 54 b - 86 a, 86 b - 92 a.

28- Haidar Razvi, 336.

۲۹ـ میرزامحمد، ff. 228 a-b

۳۰ـ سکندر بن محمود «منجو»، مرآت اسکندری،

Eng. tr. Faridi, 130

31- Haidar Razvi, 336.

۳۲ـ میرزا محمد، f. 193 a ابوالفضل (بلاکمن) ۱/ ۴۰۳، ۶۱۲.

۳۳ـ میرزا محمد، f. 193 a

۳۴ـ فقیرالله، ff. 3 b-16 b, 41 b-49 b.

۳۵ـ معتمد خان ۳۰۸.

36- Chandra Bhan Brahmin, *Chahar Chaman* BM Add. 16, 863, ff. 30 a-b.

۳۷ـ میرزا روشن ضمیر،

Parijataka, 10 Pers Ms. 808 (Ethe 2009).

۳۸ـ ساقی مستعد خان، مآثر عالم گیری، (کلکته ۱۹۲۷) ۵۲.

39- 10 Pers. Ms 1746 (Ethe 2022).

۴۰ــ ابراهیم عادل شاه دوم، نورس، چاپ نذیراحمد (لکنهو ۱۹۵۵)،

۴۱ــ حسنعلی عزت، مفرح القلوب، 10 Pers Ms. 2809 (Ethe 2024)

42– 10 Pers. Ms. 1906 (Ethe 2019); 10 Pers. Ms 3377 (Ethe, 2020)

43– D. C. Sen, *History of Bengali Language and Literature*, 799.

۴۴ــ واجد علی‌شاه، صوت مبارك، (لکنهو ۱۸۵۳) ۴۲ و جاهای دیگر.

فهرست راهنما

(اشخاص ، گروهها ، امکنه ، کتب ، مفاهیم)

و

ه



تائوی فیزیک

فریتیوف کاپرا، ترجمه حبیب الله دادفرما، ۳۳٦ صفحه، شومیز ۹۵۰ ریال

پیامبر وفرعون

ژیل کوپل، ترجمه حمید احمدی، ۳٦۰ صفحه، شومیز ۷۰۰ ریال

تاریخ تمدن جلد ۱

هنری لوکاس، ترجمه‌عبدالحسین‌آذرنگ، ٦۸٦صفحه، زرکوب ۱۸۰تومان

چگونه مسئله را حل کنیم

جورج پولیا، ترجمه احمد آرام، ۲٦۲ صفحه، شومیز ٦۰۰ ریال

جامعه شناسی سیاسی

تام باتامور، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، ۱۹۲ صفحه، شومیز ۳۵۰ ریال

جهان غیب وغیب جهان

بهاء الدین خرمشاهی، ۱۲٦ صفحه، شومیز ۲۰۰ ریال

چگونه نیمی دیگر می‌میرند

سوزان جرج، ترجمه مصطفی ازکیا، احمد حجاران، ۵۲٤ صفحه،شومیز٦۵۰ ریال

خون نامهٔ خاک

نصرالله مردانی، ۲۳۲ صفحه، زرکوب٦۰۰ ریال،شومیز ٤۰۰ ریال

سیا وجعل اسناد

فیلیپ اگی، ترجمه حمید احمیدی، ۲۹۸ صفحه،شومیز ٤۸۰ ریال

سیاه چمن

امیر حسین فردی، ۱٤٤ صفحه، شومیز ۳۰۰ ریال

عصراقیانوس آرام

جیمز وینکلر، ترجمه یونس شکر خواه، ۱٤٤ صفحه،شومیز ۲۲۰ ریال

قصه خانه ما

محمد میرکیانی، ٤۸ صفحه، شومیز ۷۵ ریال

کتابشناسی عمومی تاریخ سیاسی ایران

علیرضا ازغندی، ۱٦٤ صفحه، زرکوب ٦۰۰ ریال، شومیز ۳۰۰ ریال

لحظه‌ها

محمود گلابدره‌ای، ۳٤۸ صفحه، شومیز ٦۵۰ ریال